LUKÁCS JÓZSEF

Eszmék és Választások

KOSSUTH

Magdának ajánlom

LUKÁCS JÓZSEF

Eszmék és választások

TÁRSADALOMELMÉLETI
ÉS VALLÁSELMÉLETI TANULMÁNYOK

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ · 1983

ISBN 963 09 2238 X
(3651)

Marx és a társadalomelmélet mai kérdőjelei

Marx halálának centenáriumához és annak ünnepeltjéhez nehezen illenek a nagy szavak. Az az ember, akinek életműve bizonnyal mindenki másnál nagyobb hatással volt a halála óta eltelt évszázad történetére, nem szenvedhette a hiányzó lényeget palástoló szóvirágok retorikáját. Marx, akit annyiszor idéztek – helyesen és helytelenül – az utolsó száz évben, nem kedvelte azokat, akik csak ismételni tudták azt, amit mások (vagy akár ő maga) megállapítottak, és akik ellaposították megállapításait. (Talán ezért is mondta egyszer ironikusan: ha e vulgarizálók „marxisták", akkor én nem vagyok marxista, ezért is vallotta kedvenc maximájának a *„de omnibus dubitandum est"*, a minden látszattal, fétissel, tabuval, minden felszínes ismerettel, sőt minden, általunk már elért tudományos vívmánnyal szembeni *konstruktív és módszeres kételkedés* elvét.)

Ez a magatartás távolról sem holmi álszerénységből fakad – írásai hevét a polemikus szenvedély, a felismerés jól érezhető öröme és a reális történelem iránti heves érdeklődés táplálja. Az öntelt doktrinerséggel és a gyáva agnoszticizmussal egyaránt a *szüntelen kutatás*, a történelmi-társadalmi dialektika tudatosításának elvét és alkalmazásának gyakorlatát állítja szembe. A dialektikáét, amely az igazságot folyamatként, radikális fordulatok, ha úgy tetszik, paradigmaváltások által *meg-megszakított*, ám a megismerés tartósnak bizonyuló eredményeit *meg is őrző*, fel is halmozó folyamatként fogja fel, a spekulatív idealizmus absztrakcióival szemben pedig a *konkrétum* olyan elméleti rekonstrukcióját tekinti céljának, amely sok (absztrakt) meghatározás *történetileg megszabott módon* való összefoglalásának

eredménye. Az igazság mindig konkrét. És viszont: csakis a tudományosan, elméletileg is megragadható igazság az, ami a konkrétum tartalmát hitelesítheti; enélkül a puszta empíria fénye lidércként villan el.

Talán főként ez a kettős attitűd: a *konkrét* olthatatlan szomjúhozása és az igazság szüntelen *újrafogalmazását* célzó szenvedély teszi Marxot a *társadalomtudományok* klasszikusává, a filozófia, a gazdaságtan és a politikai cselekvés *elmélete* szintézisének nagy úttörőjévé. És mert egyben a konkrét emberi világ olyan felfogását képviselte, amelyben a társadalmi struktúrák nem hűvös, élettelen szerkezetek, hanem *emberalkotta művekként* egyben az őket transzformáló *emberi tevékenység tagolt keretei is*, mutathatott *példát* az elmélet forradalmán túl a *forradalom elméletére* is, válhatott elmélet és gyakorlat egyesítésének forradalmi klasszikusává is.

A KLASSZIKUS

Klasszikusnak lenni nem annyit jelent, mint minden téren az igazság csalatkozhatatlan birtokosának lenni. Arisztotelésznél talán többet és mást tudunk manapság a forma és az anyag, az általános és az egyes viszonyáról, Descartes-nál a gondolkodás és a lét kapcsolatáról. Klasszikusnak lenni ezekben az esetekben is főként annyit tett, mint egy érvényes, mert *továbbgondolható és továbbgondolandó kulturális tradíció* megalapítójának és inspirátorának lenni: Arisztotelész alapeszméit továbbgondolta a peripatetikus iskola, a sztoa vagy a skolasztika, Descartes *cogito*-ját a felvilágosodás racionalistái, de Spinoza is, Kant is. Ám e klasszikusok szemléletéből hiányzott a *megismerés történeti megközelítése:* műveik vitathatatlanul igényt tartottak bizonyos *végső* bizonyosságok körvonalazására.

Marx esetében azonban, aki egész életművével – a doktori disszertációtól a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*on és a *Német ideológiá*n át a *Kommunista Kiáltvány*ig, a *Brumaire*-ig, a *Nyersfogalmazvány*ig, a *Tőké*ig és a *Zaszulics-levelek*ig – az újra meg

újragondolás igényét példázza és aki *módszertanilag* is megfogalmazta *igazság és történetiség* egyesítésének programját, még nyilvánvalóbb: őt követni annyi, mint *önnön módszere* segítségével szüntelenül változtatni is rajta, *saját elméleti bázisán* meg is haladni egyes megállapításait. Marxot tolmácsolni annyi, mint kibontani az általa megformált elméletben rejlő lehetőségeket, és annyi, mint módszere segítségével alkalmazni ezt az elméletet olyan viszonyokra, amelyekre ő már nem alkalmazhatta. És mivel az elmélet és a módszer az alkalmazás során maga is változik, Marxot tolmácsolni annyi is, mint az ő forradalmi inspirációja szellemében, az ő logikája által sugalltan, a társadalom és a kultúra fejlődéséből tanulva, változtatni is elméletén és módszerén. Éppen ezért Marxot ünnepelni sem lehet másként, mint olyan igénnyel fordulni *saját korunk* problémáihoz, ahogyan ő fordult százada valóságához.

De ebből az általános igényből még nem adódik közvetlen válasz a kérdésre: *miképpen* tolmácsoljuk, alkalmazzuk, s ha szükséges, miként korrigáljuk Marxot?

A századforduló szociáldemokráciájának jó része *Kant* nevében, az orosz forradalom győzelmét követő évtized számos kommunistája *Hegel* nevében, később az új baloldal nem egy képviselője végső soron *Fichte* vagy *Rousseau* szellemében próbálta helyesbíteni Marxot. Nem maga a változtatás kísérlete elhibázott – senki nem „korrigálta" például radikálisabban a Marxra hivatkozó ökonomista ortodoxiát, mint *Lenin* –, inkább a dogmatikus elfogultság, amely az életmű egyik vagy másik *mozzanatát* Marx valamelyik elődjének vagy akár követőjének gondolatvilága jegyében *abszolutizálta*, ahelyett hogy az analízis révén is egyre magasabb fokú szintézisekre törekvő Marx módszerét *a jelen viszonyainak mélyebb megértése és progresszív-forradalmi meghaladása* érdekében érvényesítette volna.

Más Marx-követők hasonló hibát követtek el, amikor a fiatal Marxot az idős gondolkodóval, a „humanista" és „historizáló" Marxot a szisztematizáló elmélet képviselőjével próbálták szembeállítani, nem fogva fel, hogy a marxi életmű hangsúlyainak változásai szükségképpen adódtak mind a változó világból,

mind magából a marxi módszerből: a *történeti* és a *logikai* dialektikus, újra meg újra megfogalmazandó konkrét *egységéből*. És nem értve meg azt sem, hogy Marx életműve nem csupán helyes (és persze egyes esetekben téves) tételek gyűjteménye, hanem mindenekelőtt az *elemzés példája* és ugyanakkor kihívás is, a *további elemzés* ösztönzője is.

A XX. század végéhez közelítve úgy tűnik, azoknak volt igazuk a „Marx-reneszánsz" körüli vitában, akik *egyszerre* tartották fontosnak Marx *újraolvasását és azt, hogy ettől a stúdiumtól tovább lépjenek a mai valóság új értelmezése felé*. És tegyük hozzá: valószínűleg azoknak van igazuk, akik – honorálva az utolsó két-három évtized elméleti haladásának bizonyos eredményeit – ezt a „reneszánszot" *számos vonatkozásban még előttünk álló, megvalósítandó feladatnak* tartják. A magyar társadalom legalábbis ezt várja a társadalomtudományok marxista kutatóitól.

A MÚLT SZÁZAD FIA?

De vajon folytatható-e Marx? Nem változtak-e meg Marx évszázada óta a társadalmi viszonyok oly radikálisan, nem hoztak-e a tudományok olyannyira más irányú felismeréseket, hogy ma már helyesebb – a múlt század annyi más szellemi vívmányával együtt – Marx életművét is főként a történetírás hatáskörébe utalni és – ahogyan a marxizmus ellenfelei tanácsolják – valami gyökeresen mást kezdeni?

De mit is jelent, ha valakit a *XIX. század* fiának deklarálunk? Hiszen ehhez a századhoz tartozik Saint-Simon és Fourier utópizmusa, de ekkor született ennek antagonistája: Comte és Spencer pozitivizmusa is. Ez a század szülte Laplace vagy Leverrier racionalizmusát, de ne feledjük: Schopenhauer és Nietzsche irracionalizmusát is. Ez a század hozta a 48–49-es forradalmakat és a Párizsi Kommünt, de a Szent Szövetség, III. Napóleon uralmát, Magyarországon a Bach-korszakot is, s e század realitásához tartozik a kommünárok véres fala is a párizsi Père-Lachaise temetőben.

A nagy *ellentétek* százada ez. De a nagy ellentétek *meghaladásáé* is. Olyan század, amely méhében hordta – tanúk rá Riemann és Bolyai, Meyer és Maxwell – a modern matematikát és fizikát, létrehozta – tanúk rá Darwin és Mendel – az élők világának tudományát, ahogyan Marxszal és Engelsszel a modern szocializmust, az I. és a II. Internacionáléval a modern munkásmozgalmat. Olyan század volt ez, amely *számos pontján mutatott túl önmagán* és nyomta rá bélyegét az utána következő korszakra. Marx művét mindenekelőtt századunk világtörténelmi jelentőségű forradalmai, szociális változásai hitelesítik. A *XX. század* szocialista társadalmai és mozgalmai éppúgy nem jöhettek volna létre a múlt század proletármozgalma és Marx teóriája nélkül, amint Október, majd a második világháborút követően kialakult új világhelyzet nélkül elképzelhetetlen a gyarmatvilág felszabadulása, a világgazdasági korszakváltás, sőt az is, hogy újfajta kapcsolat jött létre a polgári világban a liberális reformizmus és az állami gazdasági intervencionizmus közt. A szocializmus országai, a marxista pártok világtörténelmi jelenlétén, a szocialista forradalmi folyamat visszafordíthatatlan voltán éppúgy nem változtatnak e rendszerek – különböző objektív és szubjektív forrásokból fakadó – korlátai, a hibák és a deformációk, miként a marxi elméleti örökség mai *objektív kisugárzásán* sem változtatnak érdemben korunk marxistáinak meglévő dogmatikus fogyatékosságai, kishitűsége, vagy a marxizmus mai színképének változatosabbá formálódása.

A múlt század tiszteletre méltó relikviája volna-e Marx tana? De hiszen a marxizmus *éppen a XX. században* terjedt el az egész világon olyannyira, hogy hatása nem csupán saját természetes bázisán, a munkásmozgalmakban érvényesül, hanem hatással van a *harmadik világ* nem-marxista teoretikusaira és politikusaira, sőt a *polgári* gondolat képviselőire is. Nélküle sem *Nehru*, sem *Nasszer* nem lett volna az, aki volt, nem ismernénk Étienne *Fanon* vagy Camillo *Torres*, a latin-amerikai keresztény forradalmárok nevét, nem érthetnénk meg a harmincas-negyvenes évek magyarországi népies mozgalmát sem. Nélküle *Mounier* forradalmas katolikus perszonalizmusa, *Teilhard de Chardin*

dialektizáló evolucionizmusa sem lett volna lehetséges, sőt az sem, hogy a *polgári* országokban a társadalomtudományok – a strukturalizmus olykori kétértelműségein át – újabban végül is számos ponton a materialista szemlélet irányába tettek jelentős lépéseket.

Jellemző, hogy általában alig van e századnak jelentős polgári gondolkodója, aki ne *Marxra és a marxizmusra reflektálva* próbálta volna megfogalmazni *saját* identitását – Max Webertől Maritainen át Sartre-ig, Lévy-Straussig és Adornóig sorakoznak a példák.

Igaz, a *napjainkban támadásba lendült konzervatív ideológiák*, a romantikus antikapitalizmus és nacionalizmus különböző alakjai, vagy az elidegenült én kultusza is a XIX. századba eresztik gyökereiket. De objektíve még ezt az ellentámadást sem csupán az emberiség gondjainak tényleges megoldatlansága teszi lehetővé: feltárul mögötte a marxizmus reális ideológiai és politikai hatásának ellensúlyozására irányuló szándék is. Az új jobboldal nyílt antihumanizmusa válasz a marxi örökség *humanista* tartalmának erőteljesebb hangsúlyára, a genetikai invariancia, a nemek, fajok és rétegek közti áthághatatlannak deklarált egyenlőtlenség mítosza válasz a társadalmi *egyenlőség* reális megvalósításának marxi programjára, a mai irracionalizmus válasz a társadalom irányítása ésszerűsítési kísérleteinek szocialista kihívására.

A XIX. század ellentmondásai részben olyan eszmékben tükröződnek, amelyek *túlmutatnak* a kor kapitalizmusán, részben viszont olyanokban, amelyek *prekapitalista*-konzervatív eszmei modellekből próbálnak ihletet meríteni az ellentmondások bírálatához. Nem meglepő, ha osztályküzdelmektől, súlyos nehézségektől, válságoktól gyötört korunk eszmevilágában *mindkét* kritikai tendencia jelen van, miként az sem, hogy – elméletileg hitelesített, rezignált vagy akár cinikus formákban – megmutatkozik az indirekt apológiába torkolló *szkepszis* is az *éppen adott* világ bajaira javasolt mindennemű gyógyírral, sőt mindennemű eszmei általánosítással, „ideológiával" szemben is. De éppen ezért nem lehet megkerülni a választ a marxi örökség *aktuális*

érvényességére vonatkozó kérdésekre: csak így derülhet fény arra, miként folytatódik és miként fejlődhet a nyolcvanas években Marx tanítása.

TÖRTÉNETISÉG, DIALEKTIKA, POLITIKAI REALIZMUS

Marxot egyes kritikusai nemritkán úgy ábrázolják, mint százada *„meghaladott" racionalizmusának, illuzórikus fejlődésgondolatának* vagy *naiv humanista optimizmusának* képviselőjét (mások, éppen ellenkezőleg, mint egyfajta szofizmákba fulladó dialektika, hitszerűségekre alapozott álelmélet, a szabadságot kizáró merev determinizmus vagy elméleti antihumanizmus és antihistorizmus hordozóját), ami aztán persze megkönnyíti Marx „megcáfolását".

Nos, ha *racionalizmuson* a hézagtalan érvelés, a szabatosság, a descartes-i *clare et distincte* érvényesítésének igényét, a tudatosság – határhelyzetekben döntő – történelemformáló szerepének elismerését értjük, Marx egyértelműen e nagy hagyomány folytatójának mondható. Ha viszont az *értelem* szinte mindenható, démiurgikus erejébe vetett *felvilágosult hitet* tekintjük ismérvének, azt kell mondanunk, hogy alig volt gondolkodó, aki többször és mélyebben figyelmeztetett volna az eszmék korlátaira. Azért is, mert tudta: azok legdialektikusabb, legrugalmasabb formáikban is csak az ezerarcú valóság *megközelítőleg adekvát* képmásai, „elvont, egyoldalú vonatkozásai", szellemi abbreviaturái, és azért is, mivel tudta, hogy az eszmék a náluk végtelenül gazdagabb és történetileg változó emberi viszonylatok termékei és kifejeződései lehetnek. (És ne feledjük: azért is, mert számos követőjével ellentétben soha nem tagadta a *nemracionális* tényezők – adott esetben a különböző s olykor nem is éppen nemes szenvedélyek – érdemi történelmi szerepét.)

A mai újkonzervativizmus többnyire abból indul ki, hogy az emberiség eszmetörténete végérvényesen *lezárult*, sőt, ahogy Arnold *Gehlen* megfogalmazza: „elérkeztünk az utótörténelem-

hez, amikor a Föld optikailag és információs szempontból átlátszóvá válik, és amikor egyetlen nagyobb jelentőségű esemény sem kerülheti el figyelmünket... az emberiségnek be kell rendezkednie a nagy vezérlő elképzelések most meglévő körén belül"[1]. Marx ezzel szemben nemcsak társadalomtörténetileg vallja, hogy éppen most kezdődik egy új történeti szakasz, hanem elméletileg is: számára nincs retrográdabb dolog, mint a megismerés egyszer elért állapotát végérvényesnek, mindent kimerítőnek tekinteni.

De Marxtól nemcsak a fogalmak kimeríthetőségének *archaizáló utópiája* áll távol, hanem az a mai tudománytörténeti *anarchizmus* is, amely ellenkezőleg: minden korszak tudományosságát minden mással összemérhetetlennek, inkommenzurábilisnak minősíti, s végső soron a megismerésben is kifejezésre jutó folytonosságot is tagadja, ahogyan azt például Paul S. *Feyerabend* teszi.

Kategóriáink – tulajdon, pénz, munka stb. – a maguk elvontságában – vallja Marx – „ősrégi és minden társadalmi formára érvényes vonatkozást" fejeznek ki, „mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek"[2]. Ebből egyrészt az következik, hogy minden tudománynak (az úgynevezett empirikus társadalomtudományoknak is) vannak *elméleti előfeltevéseik*, már csak azért is, mert nem is tehetnek egyebet, mint hogy általános, lényegi összefüggések, viszonyok – család, nemzet, politika, erkölcs, vallás stb. – *éppígylétét*, tényleges *megjelenését* mutassák be egy adott társadalmon belül. Másrészt az *elméleti* jellegű analízis célja sem lehet más, mint felmutatni az *elvontság konkrét* történelmi-társadalmi meghatározottságát.

Eszerint minden társadalomtudományi elemzés legfőbb feladata, hogy megvalósítsa azoknak a konkrét totalitásoknak, társadalmi-gazdasági alakulatoknak az elméleti reprodukcióját, amelyek napjainkban a jelenségek értelmezésének keretei. Így maga a marxi életmű támasztja azt az igényt, hogy igazságtartalmát és módszertani helyességét a kor valóságának fényében

vizsgáztassák le újra meg újra. Ez egyfelől ugyan valóban elmemunkát, fogalmi analízist feltételez, de olyan elmemunkát, amelyben az elméleti reprodukciót nem szubjektív értékítéletek, hanem az anyagi élet újratermelésének *objektív* logikája szerint kell realizálni. Az elméletnek optimális sokoldalúságra kell törekednie, hogy megközelítőleg követni tudja a fejlődő valóság gazdagságát, bonyolultságát. És artikulálni a valóság képmását csak úgy lehet képes, hogy ahhoz igazodik, ami minden absztrakció előfeltétele: a termelés artikulációjához. *Primum vivere, deinde philosophare.*

Nem alaptalan az az ellenvetés, hogy noha fogalmainkat a valóságon akarjuk mérni, a valósághoz mégsem közelíthetünk fogalmak nélkül. A *circulus vitiosus* veszélyét csak az csökkentheti érdemben, ha a vizsgálat kiindulópontjának nem a vélt, elgondolt, hanem a *valóságos létviszonyokat* („a valóságos egyéneket" és viszonyaikat[3]) tekintjük, vagyis ha *szüntelenül ellenőrizzük* absztrakcióink helyességét, és ha ugyanilyen határozottan lépünk fel az *elméletellenes* empirizmus, pragmatizmus és prakticizmus ellen, amely végeredményben megoldhatatlan vagy érdektelen kérdéssé minősíti azt a problémát: milyen összefüggés, milyen rendszer elemei az empirikus tények, milyen az a „meghatározott társadalmi termelés..., amely kijelöli valamennyi többi termelésnek [természetesen a szellemi élet termelésének is – *L. J.*] ... a rangját és befolyását", milyen az az „általános megvilágítás", „melybe az összes egyéb színek bele vannak merítve, és amely különösségükben módosítja őket"[4].

Marxnál tehát a racionalista tradíció folytatása egyben elméleti újrakezdést is jelent: a materialista dialektika, a történetiség elve alkalmazásra kerül mind a külső körülmények, mind a megismerés természetének megvilágításában. Ez pedig ismét csak *túlmutat* a XIX. század racionalizmusának horizontján.

Marx érdeklődése mindenekelőtt a változó valóság elméleti elsajátítására irányult. Ezért a racionalitás, a *logika* nála elveszti *ontológiai* státusát, helyette a megismerés eszközeként határozott *metodológiai* szerepet nyer. A „reális szubjektum" nem a fej

terméke, hanem azon kívül marad „a maga önállóságában fennállva", kategóriáink pedig „a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozásának" eredményei.[5]

Ez a „szubjektivitás" *annyiban* szubjektív – ez Marx alapvető felismerése –, amennyiben minden eleme végső soron a *tárgyi-érzéki tevékenységből*, a természettel folytatott társadalmi anyagcseréből, a munkából nőtt ki és az azzal való kölcsönhatásban fejlődött tovább; ugyanakkor ez a totalitás specifikus, *objektív szerkezettel* és a szerkezet által hordozott *objektív* fejlődési *tendenciákkal* rendelkezik, és végső soron maga is a munka, a termelés megelőző *fejlődésének* köszönheti létét. Marx felfogását tehát – ha úgy tetszik – metaforikusan „evolucionistának" nevezhetjük, de fel kell tenni a kérdést: mi ennek a fejlődésgondolatnak a *specifikus tartalma* a Vico-, Hegel-, Herder-féle idealizmus, vagy Darwin, a pozitivizmus és a naturalizmus evolucionizmusához képest?

Hiszen ez a különbség sem a II. Internacionálé számos teoretikusánál, sem a marxi világnézet sztálini interpretációjában nem evidens. Az *ökonomista* szemléletben elsikkad a *természet* dialektikája, *Sztálin* ismert műve szerint viszont megfordítva, a történelmi materializmus vezetendő le a természeti jelenségek vizsgálatából származó dialektikus materializmusból. A társadalmi törvények mindkét koncepcióban mintegy az ember háta mögött, szinte automatikusan működő mechanizmusok révén fejtik ki hatásukat, az ember szerepe főként e törvények felismerésére és érvényesülésük előmozdítására irányul. Maga a törvény mindkét esetben *bizonyos értelemben transzcendens* az emberi tevékenységhez képest, ami könnyen egyfajta fatalizmushoz, illetve voluntarizmushoz vezethet és – tudjuk – vezetett is.

Ha Marx valóban ilyen törvényfelfogásból indult volna ki, jogosult lett volna vele szemben Bernstein kritikája, mely szerint „A materialista – ... Isten nélküli kálvinista". Csakhogy Marx éppen azt kifogásolja minden korábbi materializmusban, „hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-*

emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan", és éppen ez az oka annak, hogy „a *tevékeny* oldalt... az idealizmus fejtette ki"[6]. Más szóval: minden érdemi *változás* végső soron szükségképpen ellentmondásos tárgyi-érzéki tevékenységek eredője, s *konkrét* alakulása messzemenően függ a tevékenység tartalmától, irányától. Az ember a *munka* révén dolgozza ki magát a természeti világ ősi közvetlenségéből, új meg új közvetítéseket teremtve, amelyeknek ellenőrzéséért és befolyásolásáért *újra meg újra meg kell küzdenie*. A termelés egyaránt jelenti az ember és a természet kapcsolatának reprodukcióját és az emberek egymás közötti viszonyainak újratermelését (sőt az emberi *nem* újratermelését is).

A tőke szerzőjének és követőinek gyakran tették azt a szemrehányást, hogy eltúlozta a gazdasági viszonyok szerepét a nemgazdasági (politikai, ideológiai) fejlődés meghatározásában, a tudati tényezők s az egyéni döntések történelmi szerepét pedig bagatellizálta. Napjainkban, amikor maguk a gazdaság intenzív fejlődésének szükségletei is messzemenően megkövetelik a kulturális tartalékok jobb mozgósítását, a politikai döntések optimalizálását, amikor a háborús veszéllyel szembeni fellépés nem utolsósorban az emberi tudat minőségén, az emberek morális felelősségtudatán múlik, ezek az ellenvetések különös nyomatékot kapnak. Már csak ezért sem árt felidézni *Engels* kései vallomását: „Hogy az ifjabbak néha nagyobb fontosságot tulajdonítanak a gazdasági oldalnak, mint amekkora megilleti, azt részben Marx és én magam okozhattuk. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, és így nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatnak [ti. a politikai eszméknek, jogi formáknak, vallási nézeteknek, filozófiai elméleteknek stb. – *L. J.*] is megadjuk, ami nekik jár." Pedig: „Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenségek végtelen tömegén keresztül ... végül is mint szükségszerű, a gazdasági mozgás érvényesül."[7]

A marxizmus sok tekintetben mindmáig adós a jelenségeknek ama komplex bemutatásával, amire Engels utal – a vulgáris

materializmus vádja pedig szüntelenül újjászületik. A teljes igazság azonban az, hogy – amint ezt újabban főként *Lukács* György hangsúlyozta – Marx materialista elmélete szinte már *in statu nascendi* abban különbözött elődeitől, hogy felismerte a cselekvést motiváló *érdekek* és az *eszmék*, valamint a tudatos célkitűzések és tényleges megvalósulásuk közti dialektikus összefüggést. Marxnál a történelmi folyamat minden konkrét mozzanata *egyszerre* determinált és alternatív jellegű. Magának a *termelési folyamatnak* sincs egyetlen aktusa sem, amelynek *realizálásában* nemcsak a különböző közvetlen és közvetett gazdasági vagy hatalmi érdekek, szükségletek, hanem az azokat közvetítő különböző *eszmék*, *értékek*, *érzések*, *szenvedélyek is ne játszanának* szerepet. Ez nem zárja ki azt, hogy a különböző céltételezések közti *választás* meghatározott objektív *érdekek* függvénye, s az egyes emberek, sőt egész embercsoportok konkrét döntéseitől eltérő eredményekhez is vezethet. (A technikai fejlődés például megnöveli ugyan a munka termelőerejét és létrehozza a munkanap megrövidítésének lehetőségét, de ahhoz, hogy ez a kapitalizmusban realizálódjon, hogy a relatív értéktöbblet elsajátítása nyomuljon az abszolút értéktöbblet helyébe, tudatos *osztályharcra* van szükség. Ám ez a tendencia csakis egy bizonyos társadalom tulajdonviszonyainak talaján és annak logikája szerint, két meghatározott osztály érdekviszonyainak ütközése következtében fejlődhet ki.) A döntések alapjául szolgáló reális alternatívák tehát maguk is objektíve *meghatározottak*, *megoldásukat* azonban az érdekek és szükségletek – politikai megfontolások, erkölcsi reflexek, szenvedélyek, értékek, az eszmei tudatosság szintje révén – messzemenően befolyásolják.

A gazdaság tehát egyfelől megteremti a politikai és ideológiai döntések *objektív mozgásterét*, miközben e döntések visszahatnak az anyagi javak termelésének folyamatára, messzemenően befolyásolják annak fejlődési *formáit*, *ütemét*. Az így befolyásolt gazdasági viszonyok aztán ismét folyamatosan előmozdítják azoknak a nem-gazdasági tényezőknek a kiválasztását, megerősödését vagy visszaszorulását, amelyek fennmaradásuk-

hoz szükségesek, ám azokét is, amelyek hosszabb távon az adott társadalmi viszonyok meghaladása irányában hatnak.

Mindebből következik, hogy Marx társadalomfelfogása *elvileg* kizárja az egynemű, egysíkú fejlődést, annak *egyirányúságát, lineáris-teleologikus jellegének* elfogadását. Feltételezi ugyan a fejlődés kumulatív, progresszív alaptendenciáját, de éppígy annak *ellentmondásos*, sőt *egyenlőtlen* voltát is, implikálja a történeti folyamat *visszaeséseit, válságait és zsákutcáit* is.

Marx korszakos fontosságú tette, hogy felvázolta a világtörténelemben egymást követő társadalmi-gazdasági alakulatok – az ázsiai, az antik, a germán-feudális és a polgári formáció – „progresszív sorát" mint „a természeti korlátok visszaszorításának" világtörténelmi folyamatát. Nem véletlenül szól azonban idézőjelben az „úgynevezett történeti fejlődésről", amely „azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti, és minthogy... csak egészen meghatározott feltételek között képes önmagát bírálni..., ezeket mindig egyoldalúan fogja fel."[8] Ezek az alakulatok nem alkotnak lineáris sort; csak a *világfejlődés egészét* tekintve épültek egymásra, s úgyszólván nem ismerünk egyetlen konkrét társadalmat sem, amely valamennyi alakulaton végigment volna. A *Grundrisse*ben Marx a tőkés termelést megelőző formákat mint a fejlődés bizonyos értelemben *egyaránt lehetséges* történelmi alternatíváit mutatja be; nem véletlen, hogy a *világtörténelem* kialakulását csak a kapitalizmus, a tőkés világpiac és a nemzetközi munkásosztály létrejöttével kapcsolja egybe.

A kapitalizmusban tetőző elidegenülés az emberiség *előtörténetének végső pontját* jelenti, mivel a termelőerők minden korábbinál összehasonlíthatatlanul gyorsabb fejlődése, a termelés társadalmasodása és a modern proletariátus létrejötte megteremti a tőkés burok átszakításának lehetőségét, az *igazi történetre* való áttérésnek, az osztálytársadalmak meghaladásának a reális *világtörténelmi feltételeit*. De ez természetesen nem jelenti a kommunizmus *közvetlen* valóságát. Ilyesmit állítani, ahogyan ezt Lenin helyesen jegyzi meg, valóban „tudatlanság",

„mert egyetlen szocialistának sem jutott eszébe »megígérni«, hogy a kommunizmus fejlődésének felső fázisa be fog következni, a nagy szocialistáknak az az *előrelátása* pedig, hogy ez a fázis be fog következni, nem a mostani munkatermelékenységet tételezi fel, és *nem* a *mostani* nyárspolgárt..."[9]

A *Kommunista Kiáltvány*ban, ugyanabban a műben, amely a tőkés kizsákmányolás megszüntetése objektív szükségszerűségének felismeréséből meríti máig sugárzó pátoszát, olvasható az a mondat is, hogy az osztályok harca „mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött"[10]. A történelemben minden tényleges és lényeges előrelépés, különösen pedig a forradalmi változások csakis *tudatos emberi döntések és cselekvések* révén lehetségesek. Ha ez valamilyen ok miatt *nem* következik be, stagnálás, pangás, válságok, sőt az egyes rendszerek felbomlása sem lehetetlen. Az, hogy az *emberiség* nem mond le arról, amit egyszer megszerzett, nem mond ellent annak, hogy az egyes társadalmak reális történetében többirányúak a lehetőségek; Marx a nagy történelmi korszakváltások bekövetkezésének helyét, idejét, formáját természetesen nem tekintette predeterminálnak.

A történelmi fejlődés marxi értelemben vett szükségszerűsége éppen ezért implikálja a *nem-klasszikus*, az *atipikus formák*, a *véletlen* jelenségek elemzését is – hiszen enélkül a törvényszerű, a tipikus sem érthető. „Nagyon kényelmes lenne persze világtörténelmet csinálni – írja Marx Kugelmann-nak –, ha csak azzal a feltétellel vennénk fel a harcot, hogy az esélyek csalhatatlanul kedvezők. Másfelől nagyon misztikus természetű volna a világtörténelem, ha »véletlenek« nem játszanának szerepet benne. ...a gyorsulás vagy késlekedés nagyon is ilyen »véletlenektől« függ – s ezek között szerepel az a »véletlen« is, hogy milyen jellemű emberek állnak először a mozgalom élén."[11]

Mi több – s éppen napjainkban e jelenség fontossága rendkívüli módon megnövekedett –, minél fejlettebbek és bonyolultabbak a viszonyok, minél több olyan politikai, kulturális

stb. közvetítés iktatódik a termelés aktusai közé, amelyek relatív önállósághoz jutnak, annál inkább *szélesednek a döntési lehetőségek*, az alternativitással együtt növekszik a véletlenszerűség szerepe, s ezzel ugrásszerűen megnő a *helyes, tudatos döntések* fontossága, a kultúrának mint az emberek által elsajátított értékek, készségek, ismeretek komplexumának a jelentősége is.

Valóban: „csilló véletlen szálaiból törvényt szőtt a múlt szövőszéke", miközben „a törvény szövedéke mindig fölfeslik valahol" *(József Attila)*. Részben a történelem ezen objektíve *kettős* sajátossága miatt tűnik egyeseknek úgy, mintha Marx *elméleti* elemzései és a közvetlenül napirenden levő *politikai* fordulatokat elemző fejtegetései egymással párhuzamosan, sőt olykor éppenséggel egymástól függetlenül futnának.

Pedig másról van szó. A világtörténelem összfolyamatára, az érlelődőben levő világtörténelmi feladatokra figyelő Marx soha nem mondott le az *általános*, a *törvényszerű* összefüggések felmutatásáról és a cselekvés belőlük következő *elvi* programjának, e program kidolgozásának fontosságáról, miközben azt is hangsúlyozta, hogy az általános csak különös formákban létezik, kiemelve az egyenlőtlenség mozzanatát és *a tudatos cselekvés minőségének* jelentőségét is. De ugyanakkor nagyon is jól tudta, hogy *minden adott szituáción nem lehet közvetlenül számon kérni* a világtörténelmi tendenciák érvényesülését. Ezért állíthatta meggyőződéssel: „A valóságos mozgalom egyetlen lépése fontosabb tucatnyi programnál", ezért figyelmeztetett arra, hogy olykor helyesebb egyszerűen *akcióprogramot* készíteni, ha az elvi program kialakításának nincsenek meg a feltételei, mintsem hibás programokat adni, mivel ezzel „olyan határoszlopot állítanak fel, amelyen az egész világ a pártmozgalom állását méri"[12].

Marx *realizmusa* tehát – éppen azért, mert világtörténelmi összefüggésekben volt képes megítélni a megtett lépések jelentőségét – *azt az utat* vizsgálta, amelyen járva az éppen adott helyzetből *közelíteni lehet* a világtörténelmileg is szükségszerű feladatok megvalósításához; anélkül, hogy a taktikát valaha is

a szükségszerűség rangjára emelte volna, anélkül, hogy az elveket kicsinyes taktikázásban oldotta volna fel. *„Ez a felfogás mint szükségszerű fejlődés jelenik meg* – írja társadalomelméletéről. – De jogosultsága van a véletlennek."[13]

Ezek után talán nem kell sok szót vesztegetni arra, hogy jóllehet például Max Weber bizonyos joggal bírálhatta a Kautsky-típusú Marx interpretációkat „pánökonomizmusuk", „monokauzalitásuk" miatt, de ez a kritika nem érvényteleníti magát Marxot. Hiszen Marx – miközben kimutatja az emberi történelem legnagyobb fordulatának immár *reális* lehetőségét – szenvedélyesen érvel amellett, hogy a magából a kapitalizmusból kiinduló, de azon túlmutató tendenciákat *tudatos és szervezett* tevékenység révén lehet és kell *túlhajtani az osztálytársadalmak korlátain.* De sem az nem jut eszébe, hogy ennek a *világtörténelmi* prognózisnak a *közvetlen* érvényesülését kérje számon a különböző feltételek közt küzdő munkásosztagok csatáin, sem azt nem véli, hogy a fordulat feltételei egyenletesen és egyszerre érnének meg mindenütt.

A szemléletnek ez a *differenciáltsága* a jövő tekintetében egyértelműen határozott kritikával párosul, amikor egy önmagát *túlélt* társadalom megítéléséről van szó. Amilyen tisztelettel tekintett a múltnak azokra az értékeire, amelyek túlmutattak saját koruk korlátozottságain, annyira nem békült meg azzal, hogy korának társadalma bizonyos *történelmi* határokat hajlamos volt *egyetemes* emberi korlátokká növeszteni. Kapitalizmuskritikájának lényege éppen az, hogy a tőkés rend forradalmi módon kifejlesztette az ember erőit, gazdagságát, de mindezt „bornirt" módon a bírás gazdagságává fetisizálta, ezt az állapotot elvileg meghaladhatatlanná nyilvánítva. A kapitalizmus ugyanakkor, amikor olyan emberek légióját teremtette meg, akiknek volt és van jövőjük, szkeptikussá vált a jövővel szemben, mivel önnön viszonyait nem lehet átmenteni a történelmi jövőbe.

Mindez azonban nem változtatta Marxot utópistává. Tudta, hogy a kommunizmus „nyers" formái – „demokratikus vagy despotikus" alakjukban – még magukon hordják a magán-

tulajdon, az emberi elidegenülés számos gazdasági, politikai és morális bélyegét. Semmi sem állt távolabb ellentmondásokat kutató és ellentmondásokban mozgó gondolkodásmódjától, mint valamiféle „Versöhnung", a konfliktusok tudati elsimításának laposan optimista evolucionizmusa, a kommunizmusnak valamiféle *eszkhaton*nal, isten országával való rokonítása.

A megoldást – ellenkezőleg – *az ellentmondásosság és egyenlőtlenség, a válságok és konfliktusok terhelte világ nyújtotta lehetőségek tudatos kiaknázásában*, a nehézségek, hibák kendőzetlen megnevezésének és szervezett leküzdésének történelmi folyamatában kereste, amely végül is elvezethet az egyenlőtlenségek erőteljes és fokozódó *korlátozásához*, ahhoz az állapothoz, amelyben a társadalmi evolúciók nem párosulnak többé politikai revolúciókkal, s ahol végül majd az egyes emberek közti természetes egyenlőtlenségek nem párosulnak többé gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségekkel.

Marx tehát abban az alapvető és manapság oly időszerű elvben különbözik százada evolucionistáitól (sőt, a Marx-életmű ökonomista interpretátoraitól is), hogy a megérett és elméletileg is feltárt *történelmi-társadalmi lehetőségek realizálásának teljes felelősségét az adott alternatívák közt tudatosan választó és cselekvő emberre ruházza.* Másfelől a küszöbönálló világtörténelmi fordulattól nem a „történelem végét" várja, nem az ellentétek kialvását reméli, „csupán" tudatos és tömegméretű *ellenőrzésük* reális és *növekvő lehetőségét* egy minden eddiginél bonyolultabb világban. Ehhez természetesen az embernek és képességeinek együtt kell növekedniük az általa alkotott környezettel.

Marx „*optimista*", ha ezen azt értjük, hogy az emberek csak olyan feladatokat tűznek maguk elé, amelyeket meg is tudnak oldani. De nem állította, hogy ezeket a feladatokat *mindenkor* ki is tűzik. És azt sem, hogy nincsenek olyan feladatok, amelyeket az ember *nem* tud megoldani. A vallást vagy az utópizmust nem utolsósorban azért bírálta, mert megoldhatatlan feladatok megoldásának *illúzióját* nyújtják reális, bár történetileg korlátozott feladatok viszonylagos megoldása

helyett. Ez az optimizmus a kockázatot is vállaló józanság, a tudatosság és elkötelezettség egysége. *Ha* az ember, a társadalom megérti, mi az, amire a siker reményében vállalkozhat, és mi az, amire nem, *ha* megtalálja a cél eléréséhez szükséges eszközöket, *ha* használni is képes azokat, *akkor* érvényesítheti a történelem előremutató tendenciáit. Ehhez gyakran meg kell járni a poklot is; ez a fajta optimizmus nem az üdvözülés ígéretén alapszik, hanem a küzdelem felvállalására kötelez annak érdekében, hogy élni tudjunk reális lehetőségeinkkel.

Marx az egyik első gondolkodó volt, aki a társadalom előrehaladó mozgásán belül vizsgálat tárgyává tette a visszatérő gazdasági *válságok okát*, aki előre látta a forradalmi kríziseket, elemezte az ellenforradalmi válságokat. Mélyen megértette a válságok *kettős* természetét – erjesztő és egyben demoralizáló hatásukat –, és éppen ezért törekedett arra, hogy tanulságaik megfelelő *elméleti és politikai feldolgozása* révén e nehéz periódusok a fejlődés és ne a reakciós visszaesés emeltyűivé váljanak. Ezzel magyarázható az is, hogy elméleti és politikai aktivitása nem hogy csökkent volna az 1848–1849-es forradalmak veresége után, hanem éppenséggel fokozódott és elmélyült. „Ami ezekben a vereségekben megveretett, az nem a forradalom volt" – írja. – „... a forradalmi haladás nem a maga közvetlen tragikomikus vívmányaival tört magának utat, hanem fordítva, azáltal, hogy ... létrehozott egy olyan ellenfelet, amely ellen folytatott harcában érlelődött csak a felforgatás pártja valóban forradalmi párttá."[14]

Ugyanez történt a Párizsi Kommün idején. Marx kezdetben óvta a párizsiakat a felkeléstől: helyesen látta, hogy hiányoznak a győzelem feltételei. De amikor a felkelés kitört, habozás nélkül a párizsi munkások mellé állt, mert azok szemével nézte a forradalmat, akik csinálják, és nem azokéval, akik írják. A kommünt leverték. Marx ekkor nem azt emeli ki, hogy ez előre látható volt, inkább azt: *még ez a bukás sem csupán vereség*. Azok, akik a forradalom *elvont* lehetőségéből indultak ki, objektíve maguk is új, *reális* lehetőségek körét tárták fel. A forradalom teoretikusa, aki soha nem agyalt ki új intézményi

formákat a munkásosztály forradalma számára, azonnal felismerte: a párizsi munkások *„végre megtalálták"* a proletárdiktatúra államformáját, a kommünt, amely kiindulópontja lehet (és *lett is*) a következő forradalmaknak. Ugyanígy vette tekintetbe azt is, hogy a proudhonista, blanquista nézetektől az érett forradalmiságig az osztályt csak *saját tapasztalatai* juttathatják el, s most arra összpontosított, hogy a mozgalom *tanuljon a csatavesztésből.*

A tanulság máig érvényes. A vereségeket el kell kerülni, a nehézségek bekövetkezését lehetőleg meg kell előzni; de ha ez egyszer nem lehetséges, arra kell törekedni, hogy a mozgalom erői a bonyolult helyzetekből is megerősödve kerüljenek ki, sőt hogy e *negatív jelenségek* éppen az energiák újabb, tudatosabb, helyesebb irányú összpontosítását kényszerítsék ki, a fejlődés ütemének újabb felgyorsulása érdekében. Ehhez a *gyakorlatnak* jobban kell figyelnie a reális fejlődés véletlen és szükségszerű mozzanatai közti viszony tisztázását célzó *elméletre.*

Az a kérdésfeltevés, hogy a *XX. század* valósága igazolta-e, korrigálta-e, megcáfolta-e Marxot, nem egészen Marx szellemében fogant: igazában a világból kell kibontani a világ elveit a világ számára, tudatosítani kell az emberekben azt, „voltaképpen miért is harcolnak"[15], nem pedig az eleve változatlannak tekintett elméletet szembesíteni a valósággal. Amennyiben ilyen szándékkal fogjuk vallatóra a valóságot, nemcsak Marx módszerének és eszméinek érvényéhez, hanem e konfliktusokkal terhes korszak felrajzolta feladatok megértéséhez is közelebb juthatunk.

Marx természetesen nem volt tévedhetetlen. Megállapításainak érvényét módosítani kell a tőkés termelés rövid távú fejlődési lehetőségeinek megítélésében, az első szocialista forradalmak színterének, egyidejű megvalósulásának és talán a kommunizmusra való átmenet időtartamának kérdésében is. *Életműve egészének* hatása azonban – mindenekelőtt Leninnek és marxista követőinek köszönhetően – széles körben termékenyítette meg a tudományt, gyorsította meg a történelmi mozgást. Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy a korszak

számos, alapvetően fontos problémájára sokféle okból kifolyólag – tárgyalásukat ezúttal nem vállalhatjuk – nem született napjainak szükségleteit kielégítő *elméleti* válasz. Az utolsó negyedszázad jelentős kezdeményei és részleteredményei ellenére mindmáig nem rendelkezünk *napjaink kapitalizmusának* olyan jellegű, átfogó és mélyreható tudományos elemzésével, amilyenre éppen Marx *Tőkéje* mutatott klasszikus példát, olyan elemzéssel, amely szintetikus magyarázatot tudna adni a polgári társadalom dinamikájának mai természetére, a tőkés elidegenülés mai formáira, a kapitalizmus válságainak mai vonásaira vonatkozó kérdésekre. Éppen csak megkezdődött a *fejlődő országok* viszonyainak, fejlődési problémáinak komplex bemutatása. A legégetőbb hiányosságok azonban talán éppen a *mai szocialista társadalmak* viszonyainak elméleti kutatásában mutatkoznak; s a megoldást e téren sürgetően megkövetelik, ám ugyanakkor nehezítik is azok a nemritkán éles ellentmondások, sőt néhol válságjelenségek, amelyekkel országaink fejlődése is terhes.

Ha példaként az államkapitalizmusról szólva igaza volt is Leninnek abban, hogy Marx nem hagyott hátra „egyetlen pontos idézetet" és „megcáfolhatatlan útmutatást" sem, módszere, életművének szelleme és számos alapvető megállapítása ma, száz évvel halála után is serkenti a XX. század bonyolult valóságának jobb megértését, a jövő felé vezető utak elméleti feltárását. Vessünk legalább futó pillantást századunk néhány *elméleti* tekintetben lényegesnek tűnő és elméleti választ igénylő problémájára, hogy valamennyire érzékeltetni tudjuk, mennyire alkalmas Marx módszere és szemlélete e kérdések feldolgozására, megoldására.

TÁRSADALOM, TERMÉSZET, TECHNIKA

Aligha vitatkozhatunk azon, hogy a *technika*, a *termelőerők* robbanásszerű fejlődése e század történetének meghatározóan fontos fejleménye. Maga a tény s az, hogy ez a fejlődés világ-

szerte a tudományos érdeklődés fókuszában áll, visszaigazolja azt a Marxot, aki a termelőerők, a technika és a termelést tápláló tudomány jelentőségét az elsők között állította a középpontba. Ismerjük azonban az ellenvetéseket is: egyfelől a *technicizmus* apologétái, a természet és az emberi világ növekvő technikai ellenőrzése bonyolult, s mégis egysíkú programjának szóvivői, másfelől a technika ördögi arcát, pusztító, elembertelenítő lehetőségeit abszolutizáló, *antitechnicista* balsorsprófétáik egyaránt támadják Marxot.

Pedig Marx, aki (számunkra annyira jelentőségteljesen) soha nem feledkezett meg arról, hogy a *techné* szó eredetileg *hozzáértést, képességet* jelölt, s a termelőerők legfontosabbikának *magát a termelő embert* tekintette – nem pusztán szellemi potenciát és nem is csak munkaeszközeink tárát látta a technikában, hanem mindenekelőtt az ember és természet, ember és ember közötti társadalmi viszony *közvetítőjét*. Szemlélete nemcsak attól áll távol, hogy idealizálja az olyan kulturális haladást, amely a termelőerők *elmaradottságának* talaján bontakozik ki, de attól is, hogy a technika abszolút közömbösségéből induljon ki és *minden technikát egyformán* üdvösnek tekintsen.

Bizonyos értelemben éppen Marx volt az, aki dialektikusan tagadta, meghaladta és megőrizte a *tool-making animal* polgári és a *zoón politikón* antik fogantatású emberképét, történelmi-társadalmi összefüggésbe kapcsolva össze azokat. Ez persze azt is jelenti: a technika nem angyal és nem ördög. De azt is, hogy *ugyanaz a technika eltérő termelési feltételek közt eltérő szerepet játszhat. A technicizmus elvonatkoztat e különbségektől*, ami rossz válasz a nem kevésbé rossz kérdésre, amelyet viszont az *antitechnicista* romantika tesz fel és amely *magától a technikától* vonatkoztat el.

A modern marxizmus egyes képviselői – részben egyébként érthető történelmi okokból – egy ideig elhanyagolták a technika *negatív* kihatásainak társadalmi elemzését. Ez alkalmat adott arra, hogy az emberiség egészét foglalkoztató globális problémák egyik fő kérdését: a fejlett ipari országok *ökológiai válságát* Marx ellen próbálják kijátszani. De azon felül, hogy

Marx módszeréből, fogalmi rendszeréből egyáltalán nem következik a technika egyoldalú szemlélete, nem árt utalni arra sem, hogy ezek a száz évvel ezelőtt még inkább csak csírázó problémák elméletileg sem kerülték el figyelmét.

„A városi népességnek, amelyet nagy központokban halmoz össze, folyton növekvő túlsúlyával a tőkés termelés egyrészt halmozza a társadalom történelmi mozgatóerejét – írja *A tőké*-ben –, másrészt megzavarja az ember és a föld közti anyagcserét, azaz az ember által táplálkozási és ruházkodási eszközök formájában elhasznált talajalkatrészek visszatérését a talajba, tehát a talaj tartós termékenységének örök természeti feltételét. Ezzel szétrombolja egyúttal a városi munkások fizikai egészségét és a falusi munkások szellemi életét. De egyúttal azáltal, hogy ennek az anyagcserének pusztán természetadta módon keletkezett körülményeit szétrombolja, rákényszerít arra, hogy ezt az anyagcserét rendszeresen, mint a társadalmi termelés szabályozó törvényét, mégpedig a teljes emberi fejlődésnek megfelelő formában állítsák helyre."[16]

Arról van tehát szó, hogy az iparosítás és az urbanizáció a tőkés termelés talaján kiélezi az ellentétet a termékenység és az egészség *természeti* feltételei és a társadalom *történelmi* mozgatóerői közt – az előbbiek kárára. Marx tehát egyértelműen elismeri a technikai fejlődés progresszív szerepét, de világosan jelzi, hogy a *történelmi* haladás súlyos ballasztot hurcol: veszélybe kerülnek saját *természeti alapjai*. Ezen a ponton habozás nélkül bizonyos „örök természeti feltételekre" hívja fel a figyelmet, miközben a megbillent egyensúly helyreállítását „a teljes emberi fejlődésnek megfelelő" formáktól várja. Más szóval, a technika hatását ezen a ponton – ha úgy tetszik – „*globális*" *kérdésként, a társadalom és a természet viszonyaként* mérlegeli, s fejlődésének jogosult korlátait *természeti-emberi adottságokban* is keresi.

A konklúzió: „A tőkés termelés tehát csak azáltal fejleszti a társadalmi termelési folyamat technikáját és kombinációját, hogy egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrásait: a földet és a munkást."[17] Ennek megfelelő – s Marxra mélyen jel-

lemző – a megoldási javaslat is: az anyagcserét „*a teljes emberi fejlődésnek megfelelő*" *módon* kell helyreállítani – „*a föld és a munkás*" *védelmében*, egy *új társadalmi állapot által lehetővé tett*, *magasabb szintű szabályozás* keretében. (Hogyan is fogalmazott már 1844-ben? A megoldás „az ember naturalizálásának" és „a természet humanizálásának" együttese.)

Az ökológia mai alapproblémáinak általános elméleti váza ez, a *konkrét* megoldásra vonatkozó próféciák nélkül. Mert a feladat nehézségével kapcsolatban aligha lehettek illúziói: maga is azt írja, hogy esetleg éppen az anyagcsere *szétrombolása kényszerítheti ki* majd a megoldást. A magát a természetből kidolgozó ember Marxnál nem a természet „ura és parancsolója". A baconi aforizma csaknem elfeledett folytatása – úgy tűnik – elméletileg szinte fontosabb is számára, mint a banálissá szürkült kiindulópont: csak *ha engedelmeskedünk* a természetnek, lehetünk képesek parancsolni neki.

Marx módszere – a technikának a totalitás, az egész társadalmi összefüggés lényeges elemeként való vizsgálata – mindinkább igazolódik a XX. század technikai tudományosságának fejlődésében is: a műszaki haladás vagy akár az ökológia problematikájának legintelligensebb, legproblémaérzékenyebb úttörői napjainkban maguk igénylik ama *társadalmi* összefüggések elméleti feldolgozását, amelyek nélkül bármely technikai rendszer megértése, irányítása és eredményes működtetése hovatovább lehetetlennek tűnik. Bizonyos azonban az is, hogy a világ sem a technika, sem az ökológia vagy a demográfia problémái tekintetében nem elégszik meg *általános* válaszokkal: a helyes megoldások lehetősége benne rejlik ugyan Marx *eszmevilágában*, de magát a konkrét megoldást napjaink marxista tudományosságának számos ponton még produkálnia kell.

VITÁK AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL

Ember és természet viszonyának kérdése nem oldható meg helyesen az *emberi természet* mélyebb tudományos megvilá-

gítása nélkül. Marx elmélettörténetileg döntő jelentőségű tette, hogy az emberi lényeg elvont feuerbachi koncepciójával polemizálva felfedezte: ez a lényeg nem azonos az „emberi nem"-mel mint „belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság"-gal, az „emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége".[18]

Ebből azonban semmiképpen sem következik, hogy figyelmen kívül hagyhatnánk Marxnak azt a szilárd álláspontját, hogy az ember nem pusztán szociális, hanem *természeti–társadalmi* lény is, miként másfelől az sem, hogy „*a valóságos, anyagilag megszabott egyének*"-en kívül még valami más is szerepet játszhatna a társadalmi viszonyok konstitúciójában. „Minden emberi történelem első előfeltétele természetesen eleven emberi egyének létezése. Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez. Itt természetesen nem térhetünk ki sem maguknak az embereknek fizikai mibenlétére, sem pedig az emberek által készen talált természeti feltételekre: a földtani, hegy- és vízrajzi, éghajlati és egyéb viszonyokra. Minden történetírásnak ezekből a természeti alapzatokból, valamint abból a módosulásukból kell kiindulnia, amelyet a történelem folyamán az emberek cselekvése idézett elő rajtuk."[19]

A XX. század világtörténelmi jelentőségű folyamatai nem tanulmányozhatók eredményesen a komplex szemlélet marxi igényű érvényesítését szolgáló interdiszciplinaritás, vagyis a természet- és társadalomtudományok összefogása nélkül. Hiszen végső soron: „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát. A történelmet két oldalról lehet szemügyre venni; a természet történetére és az emberek történetére lehet felosztani. Ámde a két oldalt nem szabad elválasztani..."[20]

A század vége nyersanyag- és energiagondokkal terhes. Nos, milyen energetika, milyen geológia, agronómia vagy hidrológia volna az, amely eltekintene attól, miként, milyen társadalmi folyamatok következtében állt elő – a glóbusz nyersanyag- és

energiakészleteinek egyenlőtlen *természeti* megoszlása talaján – az energiakészlet és a nyersanyagok világméretű elosztásának *társadalmi egyenlőtlensége*, milyen hatással vannak az elosztás és újraelosztás körüli küzdelmek e természeti erőforrások igénybevételének és értékesítésének fokára? És viszont, országunk nyersanyag- és energiagondjaival küzdve talán nem kell magyaráznunk: milyen közgazdaságtan, milyen szociológia, történettudomány, sőt milyen pszichológia és filozófia volna az, amely eltekintene egy társadalom fejlődésének *természeti adottságaitól?* Lehet-e helyesen értelmezni a harmadik világ országainak napjainkban oly nagy jelentőségű és életünk mindennapjaira is kiható küzdelmeit, a tőkés országok megváltozott világpolitikai taktikáját, a nemzettudat világszerte mutatkozó felerősödését és torzulásait egy-egy ország természeti adottságainak és azok eltérő társadalmi értékeléseinek tekintetbevétele *nélkül?*

De a „természet" más pontokon is meglepte századunkat. Az imperialista háborúk természetesen csakis *társadalmi* okokkal (s ezen belül főként a természeti erőforrások fölötti rendelkezés újraelosztására irányuló törekvésekkel) magyarázhatók. Ezen mit sem változtat az, hogy a fasiszta fajelmélet biológiai szükségszerűségként, a „felsőbbrendű fajok" győzelmének *természeti* törvényeként interpretálta ezt a társadalmi folyamatot. A világháborúk azonban az emberi természet különös paradoxiáira is fényt vetettek: a fasiszta barbárság tudatosan apellált az ember legalantasabb ösztöneire és játszotta ki ezeket a kultúra ellenében. A kegyetlenség minden háborúnak velejárója, de a második világháborúban kirobbant agresszivitás, az ártatlan, fegyvertelen emberek millióinak kiirtása olyan fényt vetett az emberi pszichikum tudattalanának mélységeire, amely drámaian megkérdőjelezte az ösztönvilágnak az emberi racionalitás és a civilizáció fejlődésével szinkron fejlődését; ebből aztán a humán biológia azon újabb irányzatai húztak jogosulatlan hasznot, amelyek az *agressziót* az ember alapvető antropológiai jegyeként, genetikai kódjainkat egyfajta modern végzet gyanánt próbálják értelmezni.

A politikai agressziók megfékezésére irányuló feladataink elsőbbsége nem feledtetheti az elméleti feladatot sem: az ész új trónfosztása, az ember és állat közti határ elméleti elködösítése elleni fellépés fontos feltétele az is, hogy ne feledkezzünk meg a Marx által oly gyakran és találóan jellemzett emberi indulatok, szenvedélyek *természeti, pszichoszomatikus bázisának* felderítéséről, s vele az ösztönvilág humanizálásának — Arisztotelész és Marx által egyaránt vallott — programjáról, e program megvalósításának előmozdításáról sem. A marxista elmélet képviselői egy néhány éve tartott tanácskozáson becsülettel megvallották, hogy nem állnak rendelkezésre kielégítő válaszok az emberi nem természetének számos kérdésére, s ezzel együtt olyan bonyolult problémákra, amilyen például az euthanásia vagy a génmanipuláció megengedhetősége, és helyesen tették, hogy „moratóriumot" kértek a válaszra. A történelmi helyzet, az éleződő ideológiai harc azonban kevés haladékot enged: *felelni kell* a kihívásra.

Marx emberfelfogása megadja a kiindulópontot e kérdések helyes megközelítésére. A *Rousseau*-típusú optimista idealizmussal („az ember jó, csak megrontották") és a *Kant*-féle kvázivallásos pesszimizmussal („az embert túlságosan görbe fából faragták ahhoz, hogy valami igazán egyeneset lehetne ácsolni belőle") szemben Marx az emberi *fejlődés reális lehetőségét* vallja. Mindnyájan tudjuk: a pokolba vezető utakat is kikövezheti jó szándék, miként azt is, hogy a közvetlenül rossznak minősített erők érvényesülése a történelemben progresszív eredményekkel járhat és gyakran járt is. Marx éppen ezért utasítja el a történelem moralizáló vagy vallásos magyarázatát; kutatja az előrehaladás tényleges kritériumait és azokat *a társadalmi feltételeket*, amelyek között tárgytalanná válhat Szent Ágoston problémája — látom a jót és *mégis* a rosszat követem —, amelyek között az emberi termékek pozitív, társadalmilag konstruktív elemei kerekedhetnek felül, s a jó szándék nem fordul a visszájára.

Ezt a századot *egyaránt* jellemzi a tradicionális közösségek bomlásának vagy újraformálódásának, valamint új közösségek

kialakulásának folyamata *és* az egyes ember személyiségének érvényesítésére, az „én" valóságos identitásának kimunkálására, az egyén döntési szférájának kiszélesítésére **és** megalapozására irányuló törekvések térhódítása. A kapitalizmus mai fejlődése – Marx megállapításaival összhangban – egyrészt fejlett, másrészt elidegenült egyének sokaságát produkálja, miközben százmilliók személyes fejlődését súlyosan korlátozza. Az egyén atomizáltsága, magánya és frusztrációi a tőkés világban mind erőteljesebb politikai és ideológiai reakciókat váltanak ki. De túl ezen: a privát kisvilágok körébe zárt, egymással termékeny kölcsönhatásba nem kerülő egyedek részben növelik annak a politikai közömbösségnek a körét, amelyen felelőtlen imperialista manipulációk élősködnek, másrészt készséges receptorai különböző régi és új mitológiáknak – az önmegvalósítás liberális vagy egzisztencialista *mitizálásától* az egyes emberrel „veleszületett", inherens, de sajnálatos módon „elfeledett", „őseredeti" értékek és erények konzervatív rehabilitálásának populista demagógiájáig.

A marxista filozófia, pszichológia, szociológia fokozatosan meghaladja ugyan azokat a kezdetleges koncepciókat, amelyek az egyes ember szerepét pusztán *a közösségek szolgálatába rendelték*, gyakorlatilag figyelmen kívül hagyva a *Kommunista Kiáltvány* szavait, ahol *olyan* társulás megvalósítása szerepel célként, „amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele"[21], ahol tehát az ember megszabadul a „természetadta" közösségek nyomása alól és kifejlesztheti a saját egyéniségét.

Nyugodt lélekkel mégsem állíthatjuk, hogy szocialista fejlődésünk mentes volna az *én*, az *egyéniség*, a *személyiség* státusának gyakorlati és elméleti meghatározásával kapcsolatos nehézségektől, zavaroktól. Történeti okok miatt társadalmunkban évtizedekkel ezelőtt a szabályozásnak olyan módszerei valósultak meg, amelyek mindenekelőtt egy *általános* tervelképzelés *megvalósításában* vették igénybe az egyes ember energiáját, s annak megfelelően fogták fel mozgásterét, aminek természetes ellenpontjaként az *individualizmus* különböző formái is fel-

tűntek a látóhatáron. A *gazdaságirányítás reformja* nálunk számos tekintetben megteremtette az általános és az egyes, a népgazdaság, a nemzeti közösség érdeke és az egyéni érdek közti hídverés *lehetőségét:* e pólusok közt elvileg a különös, vállalati érdekeltség játszhatja a *közvetítő* szerepét. De a nagy horderejű gazdasági reform — mint általában véve a *gazdasági* változások – főként csak a reális lehetőségét teremthette meg annak, hogy *politikai, ideológiai, erkölcsi, kulturális erők révén* az általános, a különös és az egyes szférái egymással összhangban fejlődjenek, hogy az eleven emberi egyének és különböző szintű társadalmi közösségeik egymást gyarapítsák és kibontakoztassák. Ezt a komplexust tovább bonyolítják a világgazdasági és világpolitikai feszültségek hatására társadalmunkban élező ellentmondások is, amelyek megoldása a *szubjektív elem* nélkül, ezen belül *az egyes ember tudatosságának, erkölcsi felelősségének* fokozása nélkül s – ami ennek előfeltétele – a személyiség megfelelő fejlődése, sőt az emberi bensőség tartalmasabbá válása nélkül nem lehetséges. Mindez természetesen feltételezi e kérdéseknek az eddiginél célratörőbb és elmélyültebb tudományos elméleti tanulmányozását is.

Az emberi bensőség világa társadalmi folyamatok és kölcsönhatások során képződik ki, és mint olyan, nemcsak pszichológiailag, de mbénetileg, társadalomelméletileg is vizsgálható. A polgári-kispolgári individualizmus, amely végső soron a puszta bírást tekinti a személyiség gazdagsága fokmérőjének, teljesen le nem küzdött magatartásként jelen van (és még belátható ideig jelen is lesz) életünkben. De ez nem lehet alibije annak, hogy elméletileg meg ne szabadítsuk az emberi személyiség gazdagságáról vallott *felfogásunkat* e bornirtságtól, és ne támogassuk annak a vonzó, az emberiség valamennyi eddigi vívmányát megőrző emberképnek a megismertetését, amelynek alapjait oly árnyaltan – bár a beható kifejtés igénye nélkül – éppen Marx vázolta fel: „...ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők –

mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői – feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása – aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés –, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van?"[22]

Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg *A tőké*ben is – azzal a dialektikus kiegészítéssel, hogy e gazdagság megvalósulását már a kapitalizmus előkészíti, amely „élethalál-kérdéssé" teszi, hogy „a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját, helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel"[23]. „Az egyén *maga a társadalmi lény*" – írta már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban; akkor is az, ha elkülönült magántudósként tevékenykedik, akkor is, ha tevékenysége és élvezete „közvetlenül más emberekkel való *valóságos társaságban* nyilvánul és igazolódik", abban az értelemben, hogy „az ember egyéni és nembeli élete nem *különbözőek*". „... *mint ahogy* maga a társadalom az *embert* mint *embert* termeli, úgy a társadalmat az ember *termeli*."[24]

Az emberi egyed átörökölt biológiai feltételek, hajlamok és készségek bázisán *sajátítja el* neveltetése során a társadalmi információkat, hatásokat, később élettapasztalatai, élményei sugallatára válogat az őt érő külső hatások között, már kialakult személyiségének megfelelően interiorizálva azokat, hogy aztán a belső ismét külsővé váljék: az ember hozzájárul a viszonyok újratermeléséhez és megváltoztatásához, a szükségleteknek, a képességeknek, az élvezeteknek, erőknek, ismereteknek a másik emberrel folytatott cseréjéhez, a saját és a másik ember teremtő hajlamainak kimunkálásához, a külső természet és a saját természete feletti emberi uralom kifejlődéséhez.

Az egyén *abszolút* szabadsága tehát illúzió: az ember *csak abból* építheti fel személyiségét, *csak azokat a viszonyokat fejlesztheti tovább, változtathatja meg*, amelyeket az ember *már*

létrehozott. De *ezek közt a határok közt* – saját társadalmi helyzete és élettani-pszichikus adottságai által megszabott módon – maga az ember alkotja viszonyait és *önmagát:* a „társadalom" *nem ellenpontja*, hanem létfeltétele, mozgástere az egyénnek, aki személyiségének tartalmát is onnan kölcsönzi.

A szocialista politika, a szocialista nevelés értelemszerűen nemcsak az emberi viszonyok formálását, de az azokat hordozó gazdag, kifejlett személyiségek létrejöttét is célozza, és tudatosan épít az egyes emberek – „minden egyes ember" – öntevékenységére, képességeire, termelőerőire, tudatos választásaira. Ez egyrészt azt jelenti, hogy szocialista értékrendünk szempontjából soha nem lehetnek közömbösek az *egyes individuumok* gondjai, kudarcaik, társtalanságuk, betegségük vagy öregségük: Marx világa nem redukálható ugyan valamilyen filantrópiává, de nem is nélkülözheti a tevékeny humanizmust. Ám ez ennél többet is jelent: *annyit, mint megtermelni azt a kulturális szférát, az ismereteknek és értékeknek, eszméknek és érzelmeknek, tevékenységi mintáknak és tudati objektivációknak azt a komplex együttesét, amely az egyén fejlődésének bázisa és amely maga is csak e személyiségek – egyéni vagy közös – tevékenységének köszönheti fejlődését.*

ÁLLAM, POLITIKA, ERKÖLCS

A kelet-európai szocialista fejlődés sajátos körülményei közt a szocialista építésben szükségképpen fokozott szerephez jutottak a közvetlen cselekvés *politikai* és *jogi* szabályozói, miközben – egyenlőtlenül és korlátozott módon, de egészében fokozódóan – érvényesítik formáló hatásukat a *tudományos* ismeretek is. A társadalmi folyamatoknak *„felülről"*, a centralizált állami szférából, a politikából, a jogból és a párt döntéseiből kiinduló befolyásolása történelmileg hosszabb ideig bizonyára a jövőben is megőrzi alapvető fontosságát. De ne feledjük, hogy Marx ugyanabban az írásában, ahol a német munkás-

párt programjával kapcsolatban a *„politikai átmeneti időszak"* kérdéseit taglalja, számunkra is tanulságos módon emeli ki az állam és társadalom kapcsolatának jelentőségét. „A szabadság abban áll – írja –, hogy az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé váljék, s ma is az államformák olyan mértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadok, amennyire az »állam szabadságát« korlátozzák." Ugyanitt keményen bírálja a „Lassalle-szekta" etatizmusának „az államba vetett alattvalói hitét"[25].

Állam és társadalom viszonya tehát történetileg messzemenően változó. Elméletileg mégsem árt kiemelni, hogy *a társadalom az állam alapzata*, nem pedig megfordítva, s azt a szakadást, amely a *polgári társadalom* (az emberi viszonyok) és az *elkülönült politikai állam* között kialakult, a szocializmusnak egyre szűkítenie kell oly módon, hogy a társadalmi közösségek és a politikai hatalom közti kölcsönös *kapcsolatokat tudatosan kifejleszti. Ennek* az *államnak* a modelljét pillantja meg Marx a kommünben, amely „visszaadta volna a társadalmi testnek mindazt az erőt, amelyet addig a rajta élősködő és szabad mozgását béklyózó állam felemésztett"[26].

Tudjuk: éppen a szocializmus *mai* szükségletei *egyszerre* tűzik sürgetően napirendre az önálló kezdeményezés, felelősségvállalás, bátor újítás *és* a társadalmi elkötelezettség egységének kivívását, az „alulról" kiinduló erőfeszítések *és* a tervszerű társadalomirányítás, a régiók *és* a centrum, az egyének *és* közösségeik összhangjának fejlesztését is. A *központi döntéseket* tudományosan jobban meg kell alapozni, és ugyanakkor az *egyes ember döntéseihez* is átfogóbb segítséget kell nyújtani. Ehhez az egyénnek nemcsak a szó átfogóbb értelmében vett információt kell megkapnia. Ahogyan gazdaságunkban az *intenzív* fejlődés a meglevő termelési kapacitás sokkal jobb kihasználását írja elő, úgy egész társadalmunk elé *a meglevő ismeretekkel, képességekkel való jobb és eredményesebb gazdálkodás, a nehéz és nehezedő helyzetben való erkölcsi helytállás, a reálisan lehetségesre, a jövőre irányuló, de a jelenben megvalósuló, progresszív értékek által orientált egyéni cselekvéssorok* kibontakoztatásának céljait tűzi ki.

Ez a helyzet feltételezi a gazdasági reformfolyamatok megalapozott és tudatos fejlesztését, ám ugyanakkor azt is, hogy a decentralizáltabb kockázat- és felelősségvállalás, a sűrűsödő döntési nehézségek közepette fejlődjenek a társadalmi öntevékenység, *a szocialista demokrácia intézményei*, főként pedig, hogy fejlődjön maga a *demokratizmus* – a gazdasági és politikai döntések megfelelő társadalmi-állami előkészítése és tényleges ellenőrzése.

A kiélezett, gyakran drámai döntési szituációk emellett az eddiginél jóval magasabb kulturális nívót, tudást és moralitást követelnek meg minden szinten: parancsolóan előírják egy olyan *ideológiai-erkölcsi szabályozás* kialakulását, amely konkrét dilemmák, alternatívák eldöntéséhez a *közvélemény* által elfogadott értékek, normák révén segít hozzá, hiszen ezek az *egyéni elhatározást igénylő* szituációk központi *döntések* révén kevéssé befolyásolhatók. Más szóval: a nehezebb nemzetközi feltételek és a társadalmi-gazdasági reformfolyamatok fejlődése egyaránt szükségessé teszik a szocialista *erkölcsi* értékeknek, Marx szavaival „az erkölcs és igazság egyszerű törvényeinek" a konkrét helyzetet számításba vevő érvényesítését. A marxizmus *hegemóniájának* érvényesítése nem a vezető szerep igényének „bejelentését" és nem is csak intézményes biztosítását jelenti, hanem elsősorban egy magasabb *minőség* realizálásának követelményét: mélyebb válaszokat kell adni az élet által feltett kérdésekre. S napjainkban ezek közé az oly gyakran vitatott kérdések közé tartozik az *emberfelfogás* és az *erkölcs* problematikája is.

Marxról köztudott, hogy nem voltak illúziói a spontán öntevékenység lehetőségeivel és korlátaival kapcsolatban, és hogy esküdt ellensége volt mindenfajta utópista-szubjektivista moralizálásnak, amelynek frázisait nem szűnt meg gúnyolni. „Lapos, hencegő, szájhősködő, ... követelőzően nyers a támadásban, hisztérikusan érzékeny a más nyerseségével szemben – írja az úgynevezett *grobiánus* irodalomról; – kardját óriási erőpazarlással, nagy ívben suhogtatja, hogy aztán lapjával engedje le; állandóan erkölcsöt prédikál, állandóan megsérti az erkölcsöt;

... csak az üggyel törődik, mindig elsurran az ügy mellett; ... gőggel fitogtatja a népi ésszel szemben a kispolgári, tudálékos félműveltséget, ...plebejus forma nyárspolgári tartalomra; ...ugyanúgy meg van bűvölve dogmatikusan korlátolt fogalmak által, mint ahogy minden értéssel szemben egy kicsinyes gyakorlathoz apellál; dühöng a reakció ellen, reakciót tanúsít a haladással szemben..."[27] – ilyennek festi le a moralizáló utópizmus híveinek arculatát.

De ez aligha jelenti azt, hogy ignorálná az erkölcsi tudat olykor döntő jelentőségét. Pusztán irodalmi parabola-e, amikor azt írja: „Egy nemzetnek és egy nőnek nem bocsátják meg azt az óvatlan órát, amelyben az első jöttment kalandor erőszakot követhetett el rajta"[28], hogy tehát egy nemzet óvatlanságának, felelőtlenségének okait erkölcsi kategóriákkal írja le? Hogyan értelmezzük ezt a diagnózist: „Egyetlen periódusban sem találkozunk ... szárnyaló frázisoknak és tényleges bizonytalanságnak meg gyámoltalanságnak, lelkesebb újításvágynak és a régi rutin gyökeresebb uralmának... tarkább keverékével"[29]? Vagy ezt: „Maga a forradalom megbénítja saját hordozóit, és csak ellenfeleit ruházza fel szenvedélyes erőszakossággal"[30]? Louis Bonaparte Marx jellemzésében szélhámos és selyemfiú, szerencselovag, aki pálinkával és kolbásszal vásárolta meg a részeg szoldateszkát. Két ok miatt lehetett azzá, amivé lett: mert úgy tűnt, mintha az államgépezet a polgári társadalommal szemben teljesen önállósult volna, s mert *magában a forradalomban* lett úrrá a gyámoltalanság és a régi rutin uralma, s ezzel maga a forradalom tette ellenfeleit „szenvedélyesen erőszakossá". Így adódhatott, hogy erre az államhatalomra egy harmadik osztály – a tulajdonos parasztság – nyomta rá bélyegét, így válhatott szimbólumvilága „gyámoltalanul agyafúrttá", „gazul gyermekdeddé", „kiszámított babonává", „ünnepélyes bohózattá", „lángeszűen dőre anakronizmussá", „világtörténelmi kópésággá".[31] Más szóval: Marx fontosnak tartja annak hangsúlyozását, hogy *az osztály eszmei gyengesége erkölcsi gyengeségbe ment át*, és megfordítva: egy mélyen *erkölcstelen* uralom *téves* eszméken, illúziókon nyugszik.

Másfelől a jól ismert példa: a kommünárok elvesztették a nagy csatát, de a kommün munkásainak „szerény, lelkiismeretes és önzetlen" munkája, belátásról és mérsékletről tanúskodó pénzügyi rendszabályai, Párizs igazi asszonyainak hősies, nemeslelkű és önfeláldozó harca, amely a „klasszikus ókor asszonyai"-ra emlékeztet – nemcsak politikai és elméleti, de erkölcsi tőkét is jelentenek a további küzdelmekben. „A dolgozó, gondolkodó, harcoló, vérző Párizs – egy új társadalom érlelése közben szinte megfeledkezve a kapui előtt álló kannibálokról – sugárzott történelmi kezdeményezésének lelkesültségében!"[32] Az erkölcs példái itt egy új, történelemalakító osztály érettségét jelzik.

A modern marxizmus – a legutóbbi pápai enciklikáktól eltérően – nem hajlandó az erkölcsi megújulást a radikális társadalmi átalakulás abszolút *előfeltételének* tekinteni. De az etikum mozzanata *mindig* jelen van és érdemi szerepet játszik az osztály-, csoport- és személyes érdekek, szükségletek kifejezésében, közvetítésében, érvényesítésében, és viszont: közrehat az egyéni cselekvés kiformálódásában, megszerveződésében. Határesetekben, válságos szituációkban pedig egyenesen *döntő* szerepet is játszhat bizonyos feladatok megoldásában, vívmányok védelmében.

ILLÚZIÓK ELLEN

Ma már közhely, hogy Marx materializmusa egyszerűen nem engedi meg a tudati mozzanat lebecsülését; azt azonban már kevésbé szokás számba venni, hogy ebből nemcsak a racionális, tudományosan megalapozott döntések fontossága, hanem a társadalom és az egyén pszichikus beállítódásának és erkölcsi értéktételezéseik jelentőségének értékelése is következik. „Látjuk: az *összes* »idée napoléonienne«-ek a *fejletlen, fiatalosan üde parcella eszméi*, s az idejétmúlt parcella számára értelmetlenek. Csak haláltusájának hallucinációi, szavak, amelyek frázissá, szellemek, amelyek kísértetté váltak. De szükség volt a császárság paródiájára ahhoz, hogy a francia nemzet tömege

megszabaduljon a hagyomány terhétől és hogy az államhatalomnak a társadalommal való ellentéte tisztán kidomborodjék."[33]

E pszichikus diszpozíciók, értékrendek, életszemléletek önállósága – illúzió. De Marx tudja, hogy az illúziók hatása történetileg igen jelentőssé válik, ha igazán hisznek bennük. „...ebben az értelemben az *összes istenek*... reális exisztenciával rendelkeztek – írja már a doktori disszertációjában. – Nem uralkodott-e az öreg Moloch? Nem volt-e a delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében?"[34] Hozzátehetjük: az istenvilágon kívül Marx szerint ilyen „kísérteties tárgyisággal" rendelkező, „érzékileg érzékfeletti" vonások fakadhatnak a kapitalizmus áru- és pénzvilág fétisjellegéből is, ilyen vonásokat hordozhat egyáltalán a mai kapitalizmus dologias vagy személyi képzetekhez kötött „modern" mítoszvilága is.

Marx korszakos újítása az, hogy miközben belátja és felmutatja az „érzések, illúziók" teljes önállóságának *látszatát* és mélyen elismeri *relatív önállóságukat*, ezzel összefüggésben pedig *elméleti bírálatuk* szükségességét – e bírálat reális érvényesítését az elidegenült *társadalmi viszonyok* és az azokat hordozó *gyakorlat megváltozása függvényének* tekinti. Például a *teremtés* „a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet", mivel: „A természetnek és az embernek önmaga általi léte *felfoghatatlan* a számára, mert ellentmond a gyakorlati élet összes *kézzelfoghatóságainak*" – olyan körülmények közt, amikor az ember „egy másiknak a kegyelméből él" és ezért „függő lénynek tekinti magát". Így e képzet eltűnését nem várhatjuk pusztán annak *elméleti* bírálatától – ez csak akkor valósulhat meg, ha „az ember az ember számára mint a természet létezése és a természet az ember számára mint az ember létezése gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé lett". Ekkor „Az *ateizmusnak* – mint e lényegtelenség tagadásának – nincs többé értelme, mert az ateizmus *Isten tagadása*, és az *ember létezését* e tagadás által tételezi; de a szocializmusnak mint szocializmusnak [értsd: az elidegenülés nélküli társadalomnak – *L. J.*] nincs

többé szüksége ilyen közvetítésre; a szocializmus az embernek és a természetnek mint a *lényegnek elméletileg és gyakorlatilag érzéki tudatából* kezdődik."[35]

Marx egész *kritikai* módszerének *pozitív, affirmatív jellege* lesz itt világossá: a *puszta* tagadás elvi elutasítása az új típusú emberi viszonyok és gyakorlat elméleti megvilágításának és történelmi realizálásának bázisán; ez a kritika nem csupán elméleti érvektől várja az illúziók meghaladását, hanem a megváltozott társadalmi viszonyokból származó élettapasztalatok megváltozása alapján: mindenekelőtt az illúziók *forrásainak* elapasztásáért, látszatönállóságuk *alapjai* ellen lép fel. Így kapcsolódik össze a marxi ember- és társadalomfelfogás rekonstrukciója a gyakorlat és a gyakorlatot átvilágító *elméleti* munka feladataival, vezet vissza a történelmi jelenbe: a szocializmus mai problémáihoz.

EGYETEMES ÉS KÜLÖNÖS

A XX. század eddigi történetének *legfontosabb* mozzanata – ismételjük – alig vitathatóan a szocialista vagy szocialisztikus rendszerek létrejötte Európában, Ázsiában, sőt Amerikában és – bizonyos értelemben – Afrikában is. Ez az a folyamat, amely elsősorban igazolja Marxot, miközben néhány ponton helyesbíti is. Igazolja: hiszen nincs egyetlen gondolkodó a világon, akinek társadalmi előrelátása annyi ponton bizonyult volna teherbírónak, mint az övé. És helyesbíti is: hiszen a szocializmus nem a legfejlettebb, leginkább társadalmasult termelőerők talaján jött létre, hanem többé-kevésbé fejletlen országok körülményei közül indult, aminek következtében itt a társadalmi átstrukturálódás feladatai között olyanok is mutatkoztak és mutatkoznak, amelyeket másutt a polgári fejlődés oldott meg. Vagyis a történelemben inkább az az egyébként szintén Marx és Engels által jelzett lehetőség valósult meg, amelyet Németország viszonyairól szólva említettek, ahol „a... polgári forradalom... egy proletárforradalom közvetlen előjátéka lehet"[36],

mintsem az a lehetőség, amelyre *A tőke* utalt. Többek közt *ennek* is betudható, hogy a szocialista mozgalom és a társadalmi háttér eltérő volta által befolyásoltan maga a marxizmus is olyan *különös* formák *sokaságában* jeleníti meg a maga *egységét*, ami korábban aligha volt előre látható.

Bizonyos, hogy ma kevésbé lehetséges a marxizmus *egyetlen* autentikus felfogását valamennyi kommunista interpretáció alapjává tenni, mint fél évszázaddal ezelőtt, hogy sokkal inkább tekintetbe kell venni a formák sokféleségét, a regionális és nemzeti sajátosságok által indokolt eltéréseket. Bizonyos, hogy a marxizmus fejlődése is csak az önkritika és a kölcsönös, elvtársi bírálat bázisán, a közös és a különös tapasztalatok elméleti feldolgozása és azok kölcsönös megismertetése, gyakorlati átvétele révén gondolható el. Bizonyosnak tűnik, hogy a *szocialista országok* marxistáinak az eddiginél jobban tekintetbe kell venniük azokat a *sajátos* – kelet-európai, ázsiai stb. – feltételeket, amelyek közt a szocialista átalakulás addig végbement, tanulva a nyugati és a fejlődő országok marxizmusának fejlődéséből is, miként az utóbbiak sem mellőzhetik azokat a pozitív és negatív történelmi tapasztalatokat, amelyek a szocializmus eddigi építéséből adódnak.

Mindez azonban nézetünk szerint *nem jelenti azt, hogy e differenciálódás láttán meg kellene kérdőjeleznünk Marx elméletének és módszerének alapvető vonásait.* Igaz, hogy Marx elmélete Nyugat-Európában született, hogy ezt a régiót tekintette a klasszikus tőkés fejlődés terepének. De a maga korában Marxé szinte az egyetlen átfogó európai társadalombírálat, amely a nem-klasszikus, a nem-európai utak *és* a nyugat-európai fejlődés összevetését is magában foglalta. („E folyamat »történelmi elkerülhetetlensége« – írja például a termelők és a termelési eszközök radikális szétválasztásáról – ... *kifejezetten Nyugat-Európa országaira* korlátozódik. ... A »Tőké«-ben adott elemzés tehát sem a földközösség életképessége mellett, sem ellene nem hoz fel érveket...”[37]) Marx módszere nemhogy kizárná, hanem *feltételezi*, hogy másutt az általa leírttól *eltérő* utakon is végbemehet az eredeti felhalmozás, kialakulhat a

munkásosztály, sőt – amint ezt a *Zaszulics-levelek* híres sorai tanúsítják – hogy *meghatározott körülmények közt* akár a paraszti földközösség is bázisa lehet egy ország társadalmi megújulásának, hogy megfelelő feltételek közt egész társadalomtörténeti fejlődési szakaszok lényegesen *lerövidíthetők*, míg másutt éppen e „lerövidítés" feltételei *hiányozhatnak*.

Ha úgy tekintünk Marxra, mint aki – miközben mintaszerű elemzését adta a saját *kora* ellentmondásait *leginkább* reprezentáló társadalmi-gazdasági viszonyoknak – *átfogó módszert* nyújtott a társadalmi-termelési viszonyok, a „tevékeny életfolyamat" olyan analíziséhez, amelynek célja éppen *a különösben megjelenő általánosság* feltárása, de amely semmiképpen sem ad „receptet vagy szkémát, amelyhez a történelmi korszakokat hozzá lehet nyesegetni"[38] – nincs okunk bármit is visszavonni felfedezésének *egyetemes* érvényéből.

Marx elméleti-módszertani hagyatékának igazi érvényesítéséhez természetesen e hagyaték önálló, termékeny alkalmazása, a magyarországi szocialista építés tapasztalatainak elméleti feldolgozása is szükséges. A szocialista folyamat időbeli ritmusát, *terjedelmét* és reális *tartalmát* magunknak kell értékelnünk. Marx kétségtelenül úgy vélte, hogy az iparilag fejlett országokban a kommunizmusba való *átmenet* rövidebb lesz, mint amilyennek ez viszonyaink közt látszik. De ez – mint ismeretes – nem jelenti azt, hogy elméletileg ne vette volna számba az átmenetek természetrajzát – amennyire ez saját korában szükséges és lehetséges volt.

„...a munkásforradalom *első* lépése a proletariátus uralkodó osztállyá emelése, a demokrácia kivívása – olvasható már a *Kommunista Kiáltvány*ban. – ... [A termelőerők növelése] természetesen eleinte csak a tulajdonjogba és a polgári termelési viszonyokba való zsarnoki beavatkozások útján történhetik, tehát olyan rendszabályok útján, amelyek gazdasági szempontból elégteleneknek és tarthatatlanoknak látszanak, amelyek azonban a mozgalom folyamán *felülmúlják önmagukat, a régi társadalmi rendbe való további beavatkozásokat tesznek szükségessé*."[39] „További beavatkozások" a régi rendbe a radikális

„zsarnoki" lépések után – Marx itt – mondhatni – jelzi az átmeneti periódusban foganatosítandó *reformok* elkerülhetetlenségét. *A gothai program kritikája* pedig – mint ismeretes – ugyanebben a szellemben, ama „realista felfogás" jegyében – „amelyre annyi fáradsággal neveltük rá a pártot, de amely most gyökeret vert benne" – szól a szocializmus első szakaszáról és utasítja vissza a javak „egyenlő" és „igazságos" elosztásával kapcsolatos torzítást: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppen hogy *keletkezik*... Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. ... ez az *egyenlő jog* még mindig a polgári korláton belül marad. ... A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége."[40]

A mi körülményeink közt, ahol a forradalomnak polgári feladatokat is kellett megoldania, még inkább kidomborodik az elméleti feladat kettős volta: miközben a szocializmus önmagát világosan elhatárolja az őt körülvevő és számos vonatkozásban fenyegető *kapitalizmustól*, s miközben nem téveszti szem elől *világtörténelmi* célként a kommunizmust – önmagát szabatosan meg kell különböztetnie saját történelmi jövőjétől is, hacsak nem akar voluntarista utópiák rabjává válni. Korunkban olyan állapotról van szó, amely a termelési eszközök társadalmi tulajdonán nyugszik, de amelyben az áru- és pénzviszonyok, az egyenértékek cseréje, tehát a piac fennállása történelmileg szükségszerű, s hasonlóképpen a jog is, amely e viszonyokból következik. Olyan viszonyokról van tehát szó, ahol szükségszerű az állam gazdasági irányító tevékenysége, amely azonban csak az árutermelés sajátosságainak megfelelő tekintetbevétele és kiaknázása alapján lehet eredményes. A társadalom ezen a ponton még nem képes *minden tekintetben* lehántani a termelés előfeltételeiről *természetadta* jellegüket, de *már tudatosítja* ezt a célt, miközben megszabott korlátok közt épít is ezekre az előfeltételekre, elvileg tehát *még nem* lehet képes

leküzdeni az elidegenülés *minden* formáját, de ezt *már történelmi feladatként* vállalja. Ezt nem lehetséges másként megvalósítani, mint az *elméletileg is megalapozott*, az egész *társadalmat* mindinkább átfogó *szocialista reformpolitika* folyamatosságának, intézményi kereteinek kifejlesztése, *reform és forradalom dialektikájának* kibontakoztatása révén.

Magyarország szerény, de elismert és tevékeny részese a legnagyobb forradalmi átalakulásnak, amelyen az emberiség története során eddig átment, de amely egyben a legbonyolultabb, a legnehezebb és legküzdelmesebben megvalósítható feladatokat is elénk tűzi. Ez a folyamat történelmileg feltételezi az emberek szabad társulásának és a viszonyok tudatos, tervszerű ellenőrzésének mind hatékonyabb, mind intenzívebb megvalósulását, – *a szocialista demokrácia, a tervezési és döntési mechanizmusok és az emberek tudatának egyidejű fejlesztése* révén. Feltételezi – a parasztokat, kézműveseket, kisiparosokat „egyetlen reakciós tömeggé" minősítő, Marx által élesen elutasított kispolgári szemlélettel szemben – minden dolgozó tömörítését a munkásosztály harca körül, feltételezi a velük való eszmei kompromisszumoktól mentes, de minden szektásságtól távol álló *politikai szövetség* történelmi megvalósítását egy szabadabb, boldogabb világért folyó küzdelemben. Feltételezi annak a nacionalista partikularizmusnak a bírálatát, amely a szocialista erők nemzetközi összefogásának talán legfontosabb akadálya, de a hazához való rendületlen hűség jegyében egy pillanatra sem tekinti magát közömbösnek *a nép, a nemzet léte és boldogsága*, ama nemzetközi harc *nemzeti feltételei* iránt, amely minden kizsákmányolás, elnyomás és elidegenülés megszüntetésére irányul. Feltételezi *a kultúra értékeinek elsajátítását* és olyan *új értékek létrejöttét*, amelyek egyaránt közrehatnak az emberek anyagi szükségleteinek kielégítésében és új szellemi szükségleteik születésében, kielégítésében, társadalmi individualitásuk és közösségeik fejlődésében, állampolgári öntudatuk és erkölcsi felelősségtudatuk izmosodásában. Feltételezi az elért szocialista vívmányok megszilárdítását és védelmét, s feltételezi az új jelenségek tudatos, kritikai *elméleti feldolgozását* – kölcsönhatásban a

megérett lehetőségek realizálásáért, a progresszív tendenciák támogatásáért vívott egyéni és közös gyakorlati-politikai harccal. S feltételezi – mindennek feltételeként – a békés élet, a békés munka, az emberi lét védelmét, a bomba árnyékának szétoszlatását a gondba borult glóbusz égboltjáról.

JEGYZETEK

[1] *A. Gehlen:* Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied–Berlin 1963. 322–323. old.
[2] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Marx–Engels Művei. 1–46. köt. Budapest 1957–1983 (a továbbiakban: MEM). 46/I. köt. 30. old.
[3] Lásd *Marx–Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 22. old.
[4] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 32. old.
[5] Uo. 27. old.
[6] *Marx:* Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. 7. old.
[7] Engels levele J. Blochhoz. 1890. szept. 21–22. MEM 37. köt. 453–454. old.
[8] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 31. old.
[9] *Lenin:* Állam és forradalom. *Lenin* Összes Művei. 1–55. köt. Kossuth Könyvkiadó 1963–1979 (a továbbiakban LÖM). 33. köt. 88. old.
[10] *Marx–Engels:* A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. 442. old.
[11] Marx levele L. Kugelmannhoz. 1871. ápr. 17. MEM 33. köt. 202. old.
[12] *Marx:* A gothai program kritikája. MEM 19. köt. 11. old.
[13] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 35. old.
[14] *Marx:* Osztályharcok Franciaországban. MEM 7. köt. 9. old.
[15] Lásd *Marx:* Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-ből. MEM 1. köt. 347. old.
[16] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 471. old.
[17] Uo. 472. old.
[18] *Marx:* Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. 9. old.

[19] *Marx–Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 23. old.
[20] Uo. 20. old.
[21] *Marx–Engels:* A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. 460. old.
[22] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 367. old.
[23] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 455–456. old.
[24] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 70–71. old.
[25] *Marx:* A gothai program kritikája. MEM 19. köt. 25. és 28. old.
[26] *Marx:* A polgárháború Franciaországban. MEM 17. köt. 311. old.
[27] *Marx:* A moralizáló kritika és a kritizáló morál. MEM 4. köt. 319–320. old.
[28] *Marx:* Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM 8. köt. 109. old.
[29] Uo. 110. old.
[30] Uo. 127. old.
[31] Lásd *Marx:* Osztályharcok Franciaországban. MEM 7. köt. 41. old.
[32] *Marx:* A polgárháború Franciaországban. MEM 17. köt. 319. old.
[33] *Marx:* Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM 8. köt. 192. old.
[34] *Marx:* A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. Budapest 1969. 90–91. old.
[35] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 76–77. old.
[36] *Marx–Engels:* A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. 470. old.
[37] Marx levele V. I. Zaszulicshoz. 1881. március 8. MEM 35. köt. 155. old.
[38] *Marx–Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 25–26. old.
[39] *Marx–Engels:* A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. 459. old. Az idézet végén kurzivált rész Engels 1888-as kiegészítése. Egyéb kiemelések tőlem.
[40] *Marx:* A gothai program kritikája. MEM 19. köt. 18–19. old.

Lenin – a forradalom lehetősége és valósága

A századforduló nemzetközi munkásmozgalmának vezető gárdája nem szűkölködött kiemelkedően tehetséges és elkötelezett harcosokban (Wilhelm Liebknecht és Bebel, Lafargue és Guesde, Kautsky és Mehring, Plehanov és Antonio Labriola). A kilencvenes évek meghozták az eladdig legnagyobb tőkeellenes munkásdemonstrációkat, az addig legátfogóbb munkásszervezet: a II. Internacionálé létrejöttét és megszilárdulását. Az idős Engels nem ok nélkül nyilatkozott megelégedéssel a szocializmus biztató fejlődéséről. Marx eszméinek nimbusza még sohasem volt olyan széles körben elismert, mint ekkortájt.

Ezzel egyidőben azonban új és nyugtalanító jelenségeket produkált a történelem. A gyarmattartó angol imperializmus és a függetlenségükért küzdő búrok dél-afrikai háborúja mellett kirobban a világ tőkés újrafelosztásának első konfliktusa: a spanyol–amerikai háború. Oroszországnak és Ausztria–Magyarországnak a Balkánért folyó versengése Bosznia-Hercegovina annektálásába torkollik, Vilmos császár Németországa pedig újabb és újabb igényeket jelent be afrikai és ázsiai gyarmatokra. Az Egyesült Államok – nem utolsósorban a villamos energia széles körű ipari alkalmazása következtében – utoléri és elhagyja Anglia ipari kapacitását, Franciaországban pedig mind erősebb a poroszoktól 1871-ben elszenvedett vereség miatti revans gondolata. A liberális burzsoázia helyét a kormányban mindinkább a finánctőkével és militarizmussal jobban összeszövődött konzervatív körök veszik át. Addig nem ismert lendületű technikai fejlődés köszönt be, és megerősödnek a tőkés csoportok nemzetközi méretű vállalkozásai, de az

első gigászi trösztök és konszernek – nem utolsósorban a fokozódó fegyverkezés révén is – egyre fokozzák a munkások és parasztok kizsákmányolását.

A kultúra szféráiban mindez ellentmondásosan csapódik le. A hagyományos polgári racionalitás és a liberális haladásgondolat devalválódása együtt jár az újpozitivizmus, a machizmus, a különböző mélylélektani irányzatok, az életfilozófia és egy új típusú, döntően szubjektivista jellegű vallásosság megerősödésével. Másfelől – különösen a művészet világában – egyszerre érződik a tradicionális polgári kultúrából való „kivonulás" szándéka, a szecesszió, majd az avantgarde létrejötte és egy új, népi ihletésű művészet létrehozásának igénye: Gorkij és a fiatal Gerhart Hauptmann, Grieg és Bartók, Romain Rolland és Ady neve jelzi a művészet harcainak útján fénylő vörös jeleket. A társadalmi és nemzeti ellentmondások nemcsak éleződnek: újakkal is bonyolódnak.

A progresszív társadalmi mozgalmak leghatalmasabbikának, a nemzetközi munkásmozgalomnak idősebb nemzedéke – csekély kivétellel – túlzottan is elégedett az elért sikerekkel; a teória többnyire nemigen érzi meg a közelgő vihar szelét. Úgyszólván valamennyien egyfajta történelmi „objektivizmus" rabjává lesznek, amely ugyan Marxra hivatkozik (arra a Marxra, aki ezt az egyoldalú objektivizmust már 1845-ben „reakciósnak" bélyegezte), de amely a kapitalizmus *új vonásainak* elemzését nem tartja fontosnak, amely jószerint lebecsüli a *tudatos, forradalmi tevékenység* jelentőségét, mint Kautsky, vagy éppen „blanquizmusnak" bélyegzi azt, mint Bernstein; amely gazdaságtanná redukálja Marx hagyatékát, egyaránt idegenkedvén a forradalmi politikai *cselekvés* lehetőségeinek elemzésétől és a forradalmi *dialektika* alkalmazásától. Marx *szelleme* háttérbe szorult Marx műveinek betűje mögött.

Az a forradalmi nemzedék, amelynek legkiemelkedőbb képviselője Lenin volt, világosan látta azokat a kátyúkat, amelyek felé az ökonomista reformizmus a munkásmozgalom szekerét hajtotta. Ugyanakkor – különösen Kelet-Európában – fel kellett ismerniük, hogy az a *szubjektivista* lázadás, amelynek jegyében őszintén elkötelezett és jó szándékú forradalmárok jelentős csoportjai a kapitalizmust elutasították, objektíve nem a változó realitást, hanem a parasztság és egyes elmaradottabb munkásrétegek óhajait és vágyait tekinti kiindulópontjának. Lenin kivételes nagysága éppen abban nyilvánult meg, hogy – szinte irodalmi tevékenysége kezdetétől – nemcsak azt ismerte fel, hogy az *ökonomista ösztönösséggel* való szakítás a munkásosztály valóságos érdeke, hanem azt is, hogy ezt a szakítást mindenfajta „terrorizmus", *szubjektivista voluntarizmus* elutasításával együtt kell végrehajtani; hogy képes volt elhajózni a II. Internacionálé opportunizmusának Kharübdisze és a narodnyik romantika, az istenépítés, később pedig a trockizáló „szubjektivista", „balos" forradalmiság Szküllája közt.

Lenin nem azért volt „kőszáli sas", „magasabb típusú vezető", mert (ahogyan Sztálin vélte) „hitt... a proletariátus teremtő erejében, osztályösztönének forradalmi célszerűségében", mert forradalmi fordulatok idején „valósággal kivirult, látnokká lett, megjósolta az osztályok mozgását", s mert „nem félt a kockázattól, mert tudta, látnoki szemével látta, hogy a felkelés elkerülhetetlen", s *ezért* képes volt mindent egy kártyára tenni, „ugrást" végrehajtani a „bizonytalanba".[1] Hiszen Lenintől az ilyen típusú forradalmiság távol állt, és szép számmal lehetne tőle gúnyos nyilatkozatokat idézni a „narodnyik tervkovácsolás gyöngyszemeiről", arról, hogy az ökonomizmus a terrorizmussal egy tőről fakad: közös forrásuk az *ösztönösség*[2]; hogy a forradalmárok rendszerint akkor veszítettek csatát, ha nagybetűvel kezdték írni a forradalmat; hogy közismert az anarchizáló „forradalmiság állhatatlansága, meddő

volta, az a sajátossága, hogy gyorsan meghunyászkodásba, közönybe, képzelgésbe, sőt az egyik vagy másik »divatos« burzsoá áramlatért való »eszeveszett« rajongásba csap át...", vagy hogy *minden* kompromisszum elutasítása gyakorlatilag az osztályellenség malmára hajtja a vizet.[3]

Hiszen Lenin nemcsak a reformista opportunizmus és a voluntarista, „balos" forradalmiság elleni kétfrontos elméleti küzdelem klasszikusa. Történelmi jelentősége *mindenekelőtt* az 1917-es októberi forradalom elméleti és politikai előkészítésében, annak irányításában és a forradalom után adódó, előre nem látott feladatok megoldásának felrajzolásában (pontosabban e két feladat – *a régi rend megdöntése és az új megalapozása – közti egység dialektikájának megértésében*) van. Mindez viszont feltételezte a *kapitalizmus* új, *A tőke* megírásának idején még nem is látszó vonásainak gondos és bátor tudományos elemzését, az *új világhelyzet és benne az oroszországi viszonyok sajátosságainak* tudatosítását. Feltételezte az ökonomizmus és az anarchizmus skizmája által megosztott *munkásmozgalom elméletének és gyakorlatának* doktrinerségtől és revizionizmustól mentes megújítását, de az *egyidejű* fellépést is a marxizmusba beszivárgott, a polgári racionalizmus kudarcaiból fakadó filozófiai agnoszticizmus, az empirista színezetű pozitivizmus és a vele bámulatosan jól megférő messianisztikus forradalmiság ellen.

Ahogyan Marx és Engels egyszerre emelte magasabb fokú szintézisbe az angol gazdaságtant, a német filozófiát és a francia szocializmust – úgy nyúl Lenin elméleti és gyakorlati tevékenységének alig több mint két és fél évtizede alatt, az imperializmus elemzése közben Hilferdinghez, Hobsonhoz, az elfelejtett és diszkreditált Hegelhez és az *oroszországi forradalmi mozgalom* gyakorlati tapasztalataihoz, mindenekelőtt pedig (a mechanisztikussá és szubjektivisztikussá torzított „marxizmus" ellenében) Marx és Engels legfontosabb hagyatékához, a forradalom algebrájához, a *materialista dialektikához*. Ő az, aki a romanticizmussal ellentétben „az érdekek egyszerű, józan számbavételét" követeli, s *ugyancsak* ő, aki kijelenti: „... ha élen-

járó demokraták akarunk lenni, gondoskodnunk kell arról, hogy azokat az embereket, akik tulajdonképpen csak az egyetemi vagy csak a zemsztvo-rendszerrel stb. elégedetlenek, *rávezessük* az egész politikai rendszer tarthatatlanságának gondolatára."[4]

Nem rekedni meg az adott viszonyok korlátolt foltozgatásában, de óvakodni attól is, hogy a kommunizmusra vonatkozó elvont elképzeléseinket, vágyainkat, érdekeinket egyszerűen szembehelyezzük a „rút" valósággal és szemrehányást tegyünk annak, mivel nem engedelmeskedik absztrakcióinknak – ezek az eszmék szinte a végrendelet csendes pátoszával csengenek fel *utolsó* művében: „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyintézés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. ...Mai életünk ezért meglepő mértékben egyesíti magában a vakmerőségig menő merészséget és a legcsekélyebb változásokkal szemben tanúsított gondolati bátortalanságot. Azt hiszem, nem is volt ez másképp egyetlen igazán nagy forradalomban sem, mert az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn..."[5]

A spontán mozgást tudatossá tenni és az így ásott mederben fokozni a rohanó víz erejét, a potenciális, a lehetséges forradalmat *reális, aktuális forradalommá* változtatni és ebből a szempontból tekinteni át a fejlődés valamennyi tényét: ebben látta Lukács György Lenin zsenialitásának lényegét. Forradalmi elmélet nélkül (olyan forradalmi elmélet nélkül, amely mérlegeli és felülvizsgálja más országok tapasztalatait) nem lehet forradalmi mozgalom sem, nem lehet élenjáró a párt sem – hangsúlyozza Lenin már 1902-ben, a *Mi a teendő*ben *ugyanakkor*, amikor harcba száll a gazdasági harcnak magasabb, politikai színvonalra való emeléséért, a munkáskultúrának a munkásosztály közvetlen problémáira való leszűkítése ellen. („Mert

nem szociáldemokrata az, aki a gyakorlatban megfeledkezik arról, hogy »a kommunisták minden forradalmi mozgalmat támogatnak«"[6] a polgári demokratikus és a szocialista átalakulás valamennyi feladatának együttes vállalása érdekében.)

Megindult tehát a harc azért, hogy a munkásosztály élcsapata, ennek nyomában az osztály maga, s vele együtt a dolgozó parasztság, a forradalmi értelmiség és diákság képes legyen felismerni az 1905-ben és 1917-ben kirobbant orosz forradalmak valamennyi lényeges feltételét, valamennyi fontos célját. Több mint két évtizedes harc ez, amely egyaránt feltételezte a *kapitalizmus* új formáinak *elemzését* és a *munkáspárt* ennek megfelelő új típusának *kikovácsolását*, azoknak a demokratikus *társadalmi intézményeknek* a felderítésével egyetemben, amelyek a kettős forradalom termékei és hordozói lehettek.

FORRADALMI DIALEKTIKA ÉS ÖNKRITIKA

Nem volt tévedhetetlen, nem volt mentes a harc hevében elkövetett hibáktól sem. De nem hiába szidalmazza oly hevesen a „professzorok" filozófiáját a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban – maga is fényévnyi távolságra áll a mások kioktatásától és saját véleményének fennhéjázó abszolutizálásától. Létfontosságú kérdésekben – ilyen volt a breszti béke megkötésének szükségessége 1918-ban – kisebbségbe szorulva is konokul vívja a harcot a maga igazáért, de közben fel sem merül benne az igazság monopolizálásának igénye. Saját ötvenedik születésnapján – három évvel az októberi győzelmet követően –, miután reményét fejezi ki, „hogy a jövőben általában meg fognak kímélni minket az efféle jubileumi ünnepségektől" (s miután a pódiumról egyetértő kacsintással felmutat egy karikatúrát, amelyen kisgyermeknek öltözött marxisták köszöntik a narodnyik Mihajlovszkijt), arra az „ostoba, szégyenletes és nevetséges helyzet"-re utal, amelybe a párt kerülhet, ha elbízta magát. „Ismeretes, hogy politikai pártok kudarcait és hanyatlá-

sát igen gyakran olyan helyzet előzte meg, amelyben ezeknek a pártoknak lehetőségük nyílt az elbizakodásra."[7]

A szakszervezeti vitában még azt is ki meri mondani, hogy a „több bizalmat a munkásosztály erői iránt" jelszó az *adott helyzetben* a mensevik és anarchista befolyásokat erősíti, de ezzel egyidőben, 1921-ben, a forradalom negyedik évfordulóján azt is: „Arra számítottunk – vagy talán helyesebben: feltételeztük elégséges számítás nélkül –, hogy a proletárállam közvetlen parancsszavával meg tudjuk majd szervezni kisparaszti országunkban az állami termelést és az állami termékelosztást kommunista elvek alapján. Az élet megmutatta, hogy tévedtünk. Több átmeneti fokra: államkapitalizmusra és szocializmusra van szükség ahhoz, hogy *előkészítsük* – évek hosszú sorának munkájával előkészítsük – a kommunizmusba való átmenetet. Ne közvetlenül a lelkesedésre építsünk, hanem a nagy forradalom szülte lelkesedés segítségével a személyes érdekre... Ezt mondta nekünk a forradalom fejlődésének objektív menete."[8]

Senki sem akadt a bolsevikok közt, aki olyan élesen ítélte el a mensevikek tévedését és árulását, mint Lenin; de elítélő magatartása nem akadályozta meg, hogy elismerje: egyes esetekben a mensevikeknek volt igazuk a bolsevikokkal szemben (például 1907-ben a sztolipini duma bojkottjának kérdésében). Senki sem folytatott olyan késhegyig menő vitát az állam osztálytartalmáról, mint éppen ő. De ez nem zárta ki, hogy saját korábbi, pontatlan megfogalmazásával is szembehelyezkedve kijelentse: „Amikor most elolvasom a vitáról szóló beszámolót, látom, hogy nem volt igazam..."[9], s helyesli egyik vitapartnerének azt a kijelentését, hogy a párton belüli nézeteltérés „nem azt jelenti, hogy kölcsönösen elsöpörjük egymást, hanem hogy kölcsönösen befolyásoljuk egymást"[10].

Más szóval: a kritika és az önkritika nem kivételes (és éppen ezért kockázatos) esemény volt Lenin életében, hanem elméleti és gyakorlati munkájának természetes és szükségszerű eszköze, velejárója, amelynek éppen az elmélet állandó fejlesztése (és ezzel a párt tényleges vezető szerepének biztosítása) szem-

pontjából nélkülözhetetlen voltát filozófiai szinten is tudatosítja.

Kiírja Hegel *Logikájából* ezt a részt: „Megmutatkozik, hogy az úgynevezett magyarázat és a tantételekbe foglalt konkrétnak a bizonyítása részint tautológia, részint az igazi viszony összekuszálása, részint pedig az is, hogy ez az összekuszálás ama megismerés csalatkozásának eltakarására szolgált, amely egyoldalúan vett fel tapasztalatokat és csakis ezáltal tudta elérni egyszerű definícióit és alaptételeit, a tapasztalatból merített cáfolatot pedig azzal hárítja el, hogy a tapasztalatot nem konkrét totalitásában, hanem példaként, éspedig a hipotézisek és elmélet számára használható oldaláról veszi elő és tekinti érvényesnek." Nem véletlenül írja oda a margóra: „figyelemre méltóan igaz és mély".[11] Éppen ezért nem véletlen, hogy a dialektika jellemzőinek felsorolása közben első helyen említi a vizsgálódás objektivitását („nem példák, nem letérések, hanem a dolog magán- és magáért-valóan"); másodikon pedig „e dolog más dolgokra való sokrétű *vonatkozásainak* egész összességé"-t, s ezzel együtt: „belsőleg ellentmondásos *tendenciák*... ebben a dologban."[12]. Nemzedékének ő volt úgyszólván az egyetlen olyan vezető marxistája, aki komolyan tanulmányozza Hegel csaknem valamennyi jelentős írását, és aki ki meri jelenteni, hogy mivel a marxisták Marx óta alig tulajdonítottak jelentőséget Hegel *Logikájának*, továbbá mivel Hegel nélkül Marx *Tőkéje* is érthetetlen marad, fél évszázadon keresztül nem érthették meg Marxot sem. Hogy ez az önkritika milyen mély, arról mi sem tanúskodik jobban, mint a *Filozófiai füzetek*nek az a megjegyzése, hogy miként az általa annyira tisztelt Plehanov „inkább vulgáris materialista, mintsem dialektikus materialista nézőpontból" bírálta a kantianizmust, a marxisták (a XX. század elején) inkább feuerbachi (és büchneri), mintsem hegeli módra bírálták a kantiánusokat.[13]

Ha ezen a ponton szándékosan túloz is, a túlzás mögött a konkrét totalitás új elméleti rekonstrukciójának igénye húzódik meg – azzal a céllal, hogy a forradalmi átalakulás aktuális feltételeit tisztázni lehessen. Nem lehet véletlen, hogy a *Filozó-*

fiai füzetek egyidőben születnek *Az Európai Egyesült Államok jelszaváról* című cikkel, amelyben először elemzi az egyenlőtlen fejlődés konkrét dialektikáját, és jelenti ki: „A gazdasági és politikai fejlődés egyenlőtlensége – a kapitalizmus feltétlen törvénye. Ebből következik, hogy a szocializmus győzelme lehetséges eleinte néhány vagy akár egy, egymagában vett, kapitalista országban is. Ennek az országnak győztes proletariátusa... a maga oldalára vonná a többi ország elnyomott osztályait..."[14]

Ezt az írást – ne feledjük – hamarosan követi *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka* című „népszerű tanulmány", amelyben Kautsky „ultraimperializmus" elméletével szemben a tőkés koncentráció változó súlypontjaira, a tőkekivitel egyenlőtlenségére rámutatva, szükségszerű folyamatként mutatja be a világnak hol békés, hol háborús eszközökkel történő monopoltőkés újrafelosztását. Jóllehet a kapitalizmus „aránylag hosszú ideig" prolongálhatja létét, a fejlődésnek ez az egyenlőtlensége nem más, mint a termelés világméretű társadalmasodásának fonákja a magángazdaság burkában, és *egyben* annak lehetősége is, hogy ez a burok egyik *leggyengébb* pontján megpattanjon.

AZ OROSZ FORRADALOM AKTUALITÁSA

Sokszor leírták már: ez a prognózis eltér a Marxétól, aki a hatvanas években még Angliát vélte az eljövendő forradalom terepének. De rendszerint elmulasztanak hozzátenni több dolgot. Azt, hogy Marx élete utolsó éveiben – a Vera Zaszulicsnak írott levelekben – már maga is nagy figyelmet szentelt „Oroszország társadalmi megújhodásának"[15], és nem zárta ki, hogy a forradalom súlypontja áthelyeződhet a Keletre. Azt, hogy az egyenlőtlen fejlődés gondolatát Marx egész életműve sugallta Leninnek. Azt, hogy Marx *A tőké*ben tudatosan eltekintett minden külső, zavaró tényezőtől, amely a kapitalizmus világát az általa klasszikusnak minősített fejlődésen belül módosíthatta volna; amikor azonban nem várt külső tényezők (a po-

rosz–francia háború) a második brumaire keltette illúzióktól fogva is féken tartott *Franciaországban* megérlelték az 1871-es forradalmat, sietett ennek minden elméleti konzekvenciáját levonni. (Nyilvánvaló, hogy hasonló tényezők – a világháborús konfliktus és Oroszország veresége – nagy szerepet játszottak az orosz forradalom győzelmi esélyeinek alakulásában is.) Néha elfelejtik azt is, hogy a polgári demokratikus és a szocialista forradalom összekapcsolásának, a proletárfelkelés „parasztháborúval" való kiegészítésének eszméje *egyenesen* Marxtól és Engelstől származott át a bolsevikokra. És végül természetesen azt, hogy az imperializmus lenini jellemzése a tőkekoncentráció marxi elemzése nélkül teljesen elképzelhetetlen lett volna.

Mindamellett Lenin éppen azokkal helyezkedett világosan és egyértelműen szembe, akik – Marxra hivatkozva – a termelőerők viszonylagos fejletlensége *miatt* tartották lehetetlennek az orosz forradalmat. De ez ismét csak kiegészítendő. Lenin nagyon is tisztában volt az orosz elmaradottság valamennyi konzekvenciájával. Senki sem látja nála világosabban „a civilizáltság előföltételeinek hiányát", a paraszti tömegek holtsúlyának jelentőségét, a kistermelés óriási inerciáját Oroszországban. De számára ebből *nem* a forradalmi feladatok elől való meghátrálás alibije következik, hanem az oroszországi és a nemzetközi helyzet forradalmasításában való józan és aktív részvétel előmozdításának feladata. Mindannyiszor a hazai forradalom *reális lehetőségéből*, a konkrét helyzetből indul ki, és – miközben tudatában van a vereség lehetőségének is – azt vizsgálja, miképpen hathat ki az orosz forradalom a fejlettebb és a kevésbé fejlett országok szociális folyamataira, feltételezvén e folyamatoknak Oroszországra való pozitív és előnyös visszahatását is. .

A forradalom aktualitása: a reális lehetőség valóra váltása körültekintő és megalapozott, de mégiscsak *szubjektív döntést* követel, az *alternatíva* forradalmi eldöntését is igényli a voluntarizmus és a fatalizmus ellenében. És ezért találkozunk beszédeinek, cikkeinek szövegében – kijelentések és ígérgetések helyett – annyiszor a „ha... akkor" formulával. „No és ha úgy adódott, hogy a helyzet sajátszerűsége belesodorta Oroszország-

got... az imperialista világháborúba..., és ha a helyzetnek ez a sajátszerűsége... olyan viszonyokat teremtett, hogy módunkban volt megvalósítani a »paraszthábornak« éppen azt a szövetségét a munkásmozgalommal... És ha úgy adódott, hogy a helyzet teljes kilátástalansága megtízszerezte a munkások és a parasztok erejét és ezáltal lehetővé tette számunkra, hogy másképp térjünk át a civilizáció alapfeltételeinek megteremtésére, mint valamennyi többi nyugat-európai államban?... Ha a szocializmus megteremtéséhez meghatározott kulturális színvonalra van szükség..., akkor miért nem szabad nekünk azzal kezdeni, hogy előbb forradalmi úton kivívjuk e meghatározott színvonal előfeltételeit, s *azután* már a munkás-paraszt hatalom és a szovjetrend alapján indulunk el utolérni a többi népet."[16]

Senki sem volt, aki nála szenvedélyesebben követelte volna az októberi lehetőségek kiaknázását. És senki sem volt, aki a polgárháború és az intervenció szörnyű pusztításai után nála józanabbul vázolta volna fel az előrelépést lehetővé tevő feltételeket. Napjainkig ható pátosza van e nagyon is prózai szavaknak: *„Az egész emberiség első termelőereje a munkás, a dolgozó...* Bennünket az imperialista háború vetett vissza a barbárságba, és ha megmentjük a dolgozót, megmentjük az emberiség fő termelőerejét – a munkást –, mindent visszanyerünk..."[17]

Máig van tanulnivalónk abból a józanságból, ahogyan a diadalt arató forradalmat értékeli. „A polgári demokratikus forradalmat olyan »tisztán« »végigvittük«, mint még soha senki a világon. ...Megteremtettük az állam szovjet típusát... a proletariátus politikai uralmának korszakát... De a szocialista gazdaság alapjainak lerakását sem vittük végig. Ezt még elvehetik tőlünk... Ezt világosan tudnunk kell és nyíltan be kell ismernünk, mert nincs veszedelmesebb valami, mint az illúzió... És ennek a keserű igazságnak az elismerésében az égvilágon semmi »szörnyű« sincs, semmi, ami akár a legcsekélyebb csüggedésre is okot adna..."[18] Ennek megfelelően „Az egész proletárdiktatúra átmeneti időszak, de most, hogy úgy mondjuk, újabb átmeneti időszakok egész garmadájával van dolgunk."[19] Vagyis: ugyanaz a Lenin, aki a felkelés esetle-

ges *elmulasztását* októberben történelmi bűnnek minősítette, most éppen arra figyelmeztet, hogy nemcsak a kommunizmusra való áttérés nincs közvetlenül napirenden, hanem még a szocializmushoz is *sok átmeneti formán át* vezet az út.

Ami pedig a proletár államhatalom, e hatalmas történelmi vívmány jellemzőit, konkrét alakját illeti, ő, az *Állam és forradalom* szerzője az a politikus, aki a szocialista demokratizmus reális fölényét abban látta, hogy egytől egyig minden dolgozót bevonjunk az államigazgatásba, a szabadságjogok élvezetébe, nem habozik nyíltan beszélni e szocialista demokrácia megvalósulásának legfőbb akadályairól. „A munkásállam absztrakció. A valóságban olyan munkásállamunk van, amelynek, először, az a sajátossága, hogy az országban nem a munkáslakosság, hanem a parasztlakosság van túlsúlyban; és másodszor, munkásállam bürokratikus kinövésekkel."[20]

Véletlen-e, hogy ugyanezekben az években, ugyanolyan energiával, ahogyan a kultúra elsajátításának, a tanulásnak vagy a bürokrácia elleni küzdelemnek döntő fontosságát hangsúlyozza, emeli ki a korabeli kapitalizmus és a még gyarmatifélgyarmati sorban levő országok viszonyai tanulmányozásának jelentőségét? Hiszen a világforradalom időbeli eltolódása Szovjet-Oroszország számára nemcsak azt a nehéz feladatot rajzolta ki, hogy sürgősen küzdje le saját elmaradottságát, hanem azt is, hogy reálisan mérje fel a „Nyugat" és a „Kelet" fejlődésének irányát, azokét a társadalmakét, amelyeknek ütközőpontjában a fiatal szovjet állam élt és dolgozott, amelyek harcban és kölcsönhatásban voltak vele, és amelyek a most már megújult alapokon küzdő munkásmozgalom terepei is. A tanulás lenini követelése ezt is, sőt nem utolsósorban éppen ezt jelenti.

Nemegyszer hangsúlyozta (többek közt éppen a magyar munkásokhoz intézett 1919-es üzenetében[21]), hogy – noha a szovjet forradalom példája minden ország proletariátusa számára egyetemes tanulságokat jelent – a fejlettebb országokban és a Keleten kifejlődő forradalmi folyamatoknak az oroszországiaktól eltérő jellegzetességei vannak és lesznek; hogy min-

den forradalmárnak a konkrét helyzet elemzéséből, az általános és a különös egységéből kell kiindulnia programjának meghatározásánál.

De ezen messze túl: egész életműve arra figyelmeztet, hogy a kapitalizmus *tegnapi* és ráadásul elvont elemzéséhez való ragaszkodás a munkásmozgalmat alkalmasint téves célok felé sodorja. Lenin – halála után csaknem hat évtizeddel is – azt üzeni nekünk, hogy égetően szükségünk van az *imperializmus* utolsó három-négy évtizedének gazdasági, történelmi, filozófiai elemzésére – éppen azoknak az évtizedeknek az elméleti átvilágítására, amelyekben a Szovjetunió és a szocialista országok maguk is hatással lehettek a tőkés világ és a fejlődő országok gazdaságára, politikájára, kultúrájára. Arra figyelmeztet, hogy szenteljünk több figyelmet a kizsákmányolás *új* formái megjelenésének (például a relatív értéktöbblet előtérbe kerülése az abszolút értéktöbblet rovására), a tőkés *ciklus* és a *válságok* új formáinak, a *nemzeti* kérdésben mutatkozó, vitathatatlanul új hangsúlyoknak, nemkülönben azoknak az alternatíváknak, amelyek elé a *„harmadik világ"* népei az utolsó két-három évtizedben kerültek, itt is figyelembe véve az egyenlőtlen fejlődés szükségszerű érvényesülését az élet valamennyi területén.

Lenin arra figyelmeztet bennünket, hogy a *szocializmus* országaiban ne elégedjünk meg azokkal az erőfeszítésekkel, amelyek révén az élet ellentmondásait ez idáig megoldottuk. *Inkább kevesebbet, de jobban:* keressük, kutassuk azokat az új ellentmondásokat, amelyek tegnap, a fejlődés alacsonyabb szintjén még ki sem ütközhettek, hogy megoldhassuk azokat – és kutassuk azokat a *mechanizmusokat, módszereket*, amelyeknek segítségével ezek a minden eddiginél bonyolultabb gazdasági, hatalmi, erkölcsi, ideológiai kérdések megoldhatók; azokat az átmeneteket, amelyek a társadalmi viszonyok magasabb típusához vezethetnek el bennünket. Mindezek során egyaránt óvakodni kell az utópisztikus spekulációtól, de a társadalmi tervezés általános elveivel szemben meglevő pozitivisztikus-empirisztikus idegenkedéstől is.

Arról a Leninről van szó, aki a győztes forradalom utáni

periódusban minden energiáját arra összpontosította, hogy felkutassa és megtalálja azokat az emelőket, amelyeknek révén a szocializmus kiaknázhatja valamennyi dolgozó aktivitását, a forradalmi elmélet által vezetett párt magával ragadhatja, fokozatosan a tömeges döntések tudatos részesévé avathatja az elmaradott ország százmilliós tömegeit. Más szóval: arról a Leninről van szó, aki százmilliókat hívott fel tanulásra, életviszonyaik realisztikus megismerésére és forradalmi átalakítására.

ELMÉLET, GYAKORLAT ÉS „GYAKORLATIASSÁG"

Nem voltak illúziói. Ismerte az *elmélet korlátait*. Ez azonban nem fékezte hevét a párton belüli elméleti vitákban – saját mesterei vagy személyes barátai, egy Plehanov, egy Gorkij, egy Lunacsarszkij ellen, a doktrinerek és az „ultraforradalmárok" ellen. És ugyanez az ember adja ki az önmagunk tudásával szemben is bizalmatlan, szüntelen *tanulás* jelszavát, „mindazoknak a kincseknek" az elsajátítása végett, amelyeket „az emberiség létrehozott"[22] (a termelés és a kapitalista kultúra kritikai elsajátítását is beleértve), ugyanez az ember nem habozik követelni, hogy tanuljanak a XVIII. századi felvilágosodás friss és szellemes publicisztikájából, hogy a marxisták váljanak „a hegeli dialektika materialista barátainak társaságává"[23], vagy hogy lépjenek szövetségre a modern természettudomány és társadalomtudomány számos polgári képviselőjével – Einsteintől Drewsig és Vipperig.

Nem voltak illúziói az elmélet iránt. Tudta, hogy az elmélet a *gyakorlatból* fakad és ott nyeri el végső igazolását (ezért küzdött a kultúra és a demokrácia szerves összekapcsolásáért), és nem habozott kijelenteni, hogy az első ellenség a saját állítólagos tudásunkra, tapasztalatunkra hivatkozó „kommunista gőg".[24] Tudta, hogy a tömegeknek a kultúrával való érintkezése a színvonal szükségszerű esését hozza magával, miközben egy pillanatra sem szűnt meg küzdeni a spontaneitás ellen, hangsú-

lyozni, hogy a gyakorlat e nélkül a kulturális támogatás nélkül, az elmélet nélkül, a párt tudatossága nélkül vak marad.

Egy időben szokás volt Lenin munkastílusát „az orosz forradalmi lendület" és „az amerikai gyakorlatiasság" kettősségével jellemezni. Egyfelől Lenin sohasem volt „amerikai" (értsd: utilitarista, pragmatista) módon „gyakorlatias": ennél sokkal jobban tisztelte magát a marxi értelemben vett gyakorlatot, amelytől (Hegel szavaival) azt is várta, hogy annak kell „milliárd és milliárd esetben... az emberi tudatot a különböző logikai alakzatok ismétlésére késztetnie, hogy ezeknek axióma jelentőségük lehessen"[25]. Másfelől: sokkal *messzebbre* tekintett, mint amennyire a *közvetlen gyakorlat* képes – *az emberiség össztörténelmi gyakorlata* szemszögéből (amelynek lényegi vonásait viszont csak egy tudományos *társadalomelmélet* volt képes bevilágítani) gondolta át a lehetőségek realizálásának feltételeit, a pártmunka feladatait.

Nem voltak illúziói. Csak azt az újat volt hajlandó általánosnak, meggyökeresedettnek tekinteni, ami a *mindennapokban* a hagyomány óriási ereje ellenében *szokássá* vált és megszilárdult.[26] (És ez az új valamiképpen ősi vágyakból is fakad. Így következhet be, hogy az emberek „fokozatosan *hozzászoknak* majd ahhoz, hogy megtartsák a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden intelemben ismételt szabályait"[27].)

Eszébe sem jutott a pártszervezet döntéseit, az *elméleti* harc problematikáját összetéveszteni a *mindennapok* tudatával. S kevesen szálltak hevesebben harcba tudomány és propaganda vulgarizáló összekeverése ellen, mint ő: „...a munkásokat *emeljük fel* a forradalmárok színvonalára... felháborít, hogy a politikai kérdésekbe, a szervezés kérdéseibe állandóan belekeverik a pedagógiát... Komoly dolgokról beszéljenek csak fölegyenesedve... A spontaneitás előtti meghódolás miatt valahogy félünk akár egyetlen lépéssel is eltérni attól, ami a tömeg számára »érthető«..."[28]

De az intellektusnak ez az imponáló tisztelete nem áll szemben az élet szükségleteivel. Október után fáradhatatlanul keresi-

kutatja azokat a szocialista és demokratikus intézményi formákat, azokat „a dolgozó és nem fecsegő gyülekezeteket", amelyek a tömegek számára az elméleti felismerést hasznosíthatóvá tehetik, ahol tanulásukat saját kedvező és kedvezőtlen tapasztalataik támasztják alá, ahol mindenkinek élményévé válik a társadalmi és állami tevékenység dialektikus egysége s az a közérzet, hogy az ember nemcsak szereplője, hanem szerzője is saját történelmének. Ilyen szervezeteket, „fél-állami" intézményeket látott Lenin a párizsi kommün történelmi utódaiban, a *szovjetekben*, ilyeneket a *szakszervezetekben*, „a kommunizmus" ezen „iskoláiban", ilyeneket a visszaélések, a korrupció, a bürokrácia és a pazarlás elleni küzdelem harci osztagában, a *munkás-paraszt felügyeletben*, vagy a *Komszomolban* mint az ifjúság önnevelési folyamatának és küzdelmeinek keretében, s éppúgy a szovjet keretek közt jellegüket megváltoztató *szövetkezetekben.*

A modern gazdaság fejlődése azóta természetesen számos ponton bebizonyította, hogy lehetetlen a hatalmasra nőtt és a rendkívül bonyolulttá vált termelőintézmények *valamennyi* fontos kérdését népszavazás tárgyává tenni: maga Lenin is szembeszállt már a „termelési demokrácia" ilyetén naiv felfogásával. De a szocialista demokrácia intézményrendszerének nem is ez a funkciója. Sokkal inkább az, hogy medret teremtsen a népi öntevékenységnek, kritikának és önkritikának, lehetővé tegye az állami és pártdöntések, nemkülönben a vezetői teljesítmény összevetését a tömegek tapasztalataival, hogy segítsen hidat verni a „polgári társadalom" és „politikai állam", az általános, a különös és az egyes szükségletei és érdekei, a gazdaság és az ideológia, a megtervezett, elképzelt és a meglevő között. A szakszervezeti vita legbensőbb lényege éppen ez volt: finom, de hallatlanul fontos megkülönböztetések kidolgozása *a szocialista demokrácia különböző intézményei között*, és ezzel nem pusztán alá- és fölérendeltségük, hanem *szerves egymásra utaltságuk* kimutatása: „Az állam a kényszer területe. . . . Az »adminisztrálás« és a dolgok adminisztrátori kezelése itt feltétlenül szükséges. A párt a proletariátusnak közvetlenül kormányzó

élcsapata, a párt – vezető. A ráhatás specifikus eszköze, az élcsapat megtisztításának és megacélozásának eszköze a pártból való kizárás, nem pedig a kényszer. A szakszervezet az államhatalom tartaléka, a kommunizmus iskolája, a gazdálkodás iskolája. E téren a specifikus és legfőbb dolog *nem* az igazgatás, *hanem* a »*kapcsolat*«..."[29]

De a *megkülönböztetés* egymagában nem elégséges, az ellentétek *át is csapnak* egymásba. Az állam például ugyan „a kényszer területe", de „nem egyedül az erőszak a proletárdiktatúra lényege és nem elsősorban az erőszak. A proletárdiktatúra legfőbb lényege... a proletariátusnak szervezettsége és fegyelmezettsége."[30] Ugyanígy: az a fegyelmezettség, amelyet Lenin a párt egyik legfontosabb kritériumaként fog fel, elsősorban azért döntő jelentőségű, mert biztosítja, hogy a párt „a dolgozók legszélesebb tömegeivel, elsősorban a proletártömegekkel, *de a nem proletár* dolgozó tömegekkel *is*, felvegye a kapcsolatot... és bizonyos mértékig, mondhatnók, egybeolvadjon velük"[31]. Ennek viszont *ideológiai* feltételei is vannak, hiszen: „A politikai pártnak saját hibáihoz való viszonya egyik legfontosabb és legbiztosabb ismérve a párt komolyságának... A hibát nyíltan beismerni, okait feltárni, elemezni azt a helyzetet, amely a hibát szülte, gondosan megvitatni, hogy milyen eszközökkel lehet a hibát kijavítani – ez jellemzi a komoly pártot, így teljesíti a párt kötelességét, így neveli és tanítja az *osztályt*, azután pedig a *tömegeket* is."[32]

Végül is tehát a pártban folytatott demokratikus vita a *fő* feltétele a szocialista demokratizmus *egész* működésének, hatékonyságának – ez viszont az állami és társadalmi intézmények tudatos és egymást kiegészítő fellépése nélkül nem vezet célhoz. Gramsci ugyanerre a kölcsönhatásra utal, amikor a párt centralizációját és az államhatalom demokratizmusát kapcsolja össze egymással, vagy amikor a proletariátus élcsapatát a proletariátus *tágabb* értelemben vett értelmiségével azonosítja. Mindenképpen elmélet és gyakorlat dialektikus kölcsönhatására terelődik a figyelem, ezen belül pedig a társadalmi és állami szervek és a párt kapcsolatának tartalmára és formájára.

S mindez természetesen nem az általános elvek doktriner védelmezése jegyében, hanem a marxi értelemben felfogott *konkrétum* elméleti rekonstrukciója és gyakorlati megváltoztatása végett történik, ahol a konkrét – Marx szavaival – éppen „azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása"[33].

OROSZORSZÁG ÉS NYUGAT-EURÓPA

Ebben a vonatkozásban merülnek fel Lenin számára a *kelet-európai* és ezen belül az *orosz* viszonyok, a fejlettebb országokban és Oroszországban esedékes forradalom viszonyának problémái, a forradalom nemzeti specifikumának kérdései. Ugyanaz a Lenin, aki ifjúkori műveiben (*A kapitalizmus fejlődése Oroszországban* című példamutatóan alapos monográfiában, a *gazdasági romanticizmus* és a *szlavofilizmus* bírálatában, a *Kik azok a népbarátok?* című írásában) tiltakozik az orosz sajátosságok mitizálása ellen, s bebizonyítja, hogy az „ázsiai" jellegű földközösségeket már elsöpörte a tőkés fejlődés – nem szűnik meg protestálni az ellen, hogy a nyugat-európai kapitalizmus és a polgári demokrácia fejlődését a forradalom szempontjából változtatások nélküli *mintaképnek* tekintsék – megfeledkezvén Oroszország *sajátosságairól:* „...Oroszország... a határvonalon áll egyfelől a civilizált országok, másfelől olyan keleti, nem európai országok közt, amelyeket ez a háború vont be először véglegesen a civilizáció körébe... Oroszország éppen ennélfogva bizonyos sajátszerűségeket mutathatott fel és kellett hogy felmutasson, amelyek természetesen a világfejlődés általános vonalán fekszenek, de mégis megkülönböztetik Oroszország forradalmát a nyugat-európai országok minden előző forradalmától, és néhány részleges új vonást visznek a forradalomba a keleti országokra való átterjedés során."[34]

Ilyen vonás természetesen a paraszti kistermelés óriási súlya az orosz gazdaságon belül; a polgári demokratikus forradalom elmaradása, azé a forradalomé, amelynek végrehajtása az orosz

munkásosztályra hárult; a nemzeti kérdés megoldatlansága e soknemzetiségű államban, de az is, hogy a munkásosztály itt egyszerre érezte az önkényuralom, a tőkés kizsákmányolás, a háború és számos helyen még a nemzetiségi elnyomás terhét is, ami természetesen forradalmasítólag hatott a mozgalomra.

Az a Lenin, aki minden erejét megfeszítette, hogy elméletileg bizonyítsa és gyakorlatilag realizálja a forradalom valós lehetőségét Oroszországban, a győzelem után nem szűnik meg hangsúlyozni az orosz és a nyugat-európai viszonyok kölcsönhatásának dialektikáját: „...forradalmunk egyes alapvető vonásainak a szó legszorosabb értelmében, azaz olyan értelemben kell nemzetközi jelentőséget tulajdonítani, hogy nemzetközi érvényűek, vagyis történelmileg elkerülhetetlen, hogy nemzetközi méretekben megismétlődjék az, ami nálunk történt. Persze igen nagy hiba volna, ha túloznánk ezt az igazságot, ha nemcsak forradalmunk egyes alapvető vonásaira terjesztenők ki érvényességét. ...Ám az adott történelmi időpontban éppen az a helyzet, hogy az orosz minta a világ *minden* országának mutat egyet-mást, méghozzá igen lényegeset, elkerülhetetlen és nem is távoli jövőjükből – írja a *Baloldaliság*ban.[35]

Sziklaszilárdan vallja: Október tüzei bevilágítják az egész glóbuszt. De távol áll tőle – tőle, aki kimutatta, hogy az elterjedt véleményekkel ellentétben éppen Oroszország sajátosságai adnak lehetőséget a forradalomra –, hogy most az orosz példa másolásában lássa a szocialista forradalom más, nemzeti osztagainak feladatát. Ezért hangsúlyozza a *Komintern IV. kongresszusának* határozattervezetével kapcsolatban az imént idézettek fonákját: „A határozat túlságosan orosz: az oroszországi tapasztalatokat tükrözi vissza, ezért a külföldiek számára teljesen érthetetlen, a külföldiek pedig nem érhetik be azzal, hogy a falra akasztják, mint valami szentképet, és imádkoznak előtte. ...Mi általános értelemben tanulunk. Nekik viszont speciális értelemben kell tanulniuk, hogy valóban megértsék a forradalmi munka szervezetét, felépítését, módszerét és tartalmát."[36]

Ugyanez az elvi szilárdság mutatkozik meg akkor, amikor a szovjetköztársaságon *belül* esik szó a nemzetiségek egymáshoz

való viszonyáról. Világosan látja az *orosz* proletariátus vezető szerepét a forradalomban, magáénak vallja „a nagyoroszok nemzeti büszkeségét", de a kaukázusi nemzetiségekkel szemben elkövetett hibákból ingadozás nélkül ezt a következtetést vonja le: „...a nemzeti kisebbségekkel szemben tanúsított engedékenységet és békülékenységet... inkább túlozzuk el, mint megfordítva."[37]

A forradalom utáni korszak pozitív feladatmeghatározásainál egy pillanatra sem felejti el, mekkora szerepet játszhatnak az eszmék és általában: a *szubjektív* és személyes tényezők, köztük főként azok, amelyek a nagy ügyet diszkreditálhatják. Ezért (és nem valamiféle puritán szeméremből) olyan szigorú önmaga megítélésével kapcsolatban: elbocsátja munkatársát, mert az egyszer ittas állapotban azzal dicsekedett, hogy ő Lenin titkára; szigorú megrovásban részesíti barátját, Boncs-Brujevicset, amiért az ő (Lenin) fizetését „önkényesen" és „törvénytelenül" felemelte. Ezért tartóztattatja le a kurszki felvásárlási központ tagját, „amiért nem nyújtott segítséget 120 éhező moszkvai munkásnak, és üres kézzel engedte el őket". Ugyanaz az ember, aki a polgárháború súlyos körülményei közt, szükség esetén, nem habozik tömeges főbelövést elrendelni (s akit az Appassionata hallatán éppen saját humanizmusának és a terror elkerülhetetlenségének együttese miatt fog el a keserűség), a közvetlen veszély elmúlásával a párt minden figyelmét a *kultúra* elsajátítására igyekszik terelni, ebben jelölvén meg minden további haladás feltételét. És nem véletlenül ugyanakkor aggodalommal és határozottsággal hívja fel a figyelmet a személyes készség, felkészültség, sőt az egyéni tapintat konkrét történeti jelentőségére is. Abból, ahogyan a káderek kérdését a XI. kongresszuson megközelíti, ma is van tanulnivalónk: „Eljutottunk oda, hogy ebben a helyzetben a leglényegesebb – az ember, az emberek kiválasztása. Nehezen érti meg ezt az a forradalmár, aki megszokta, hogy harcoljon a kicsinyes dolgok, a kultúráról való szavalás ellen." Most azonban azon fordul meg a dolog, „hogy az emberek nem a megfelelő helyen vannak, hogy a felelős kommunistát, aki nagyszerűen végigharcolta a forradal-

mat, olyan kereskedelmi és ipari ügy irányításával bízták meg, amelyhez nem is konyít, s meggátol bennünket abban, hogy lássuk az igazságot, mert az ő háta mögött nagyszerűen megbújnak a spekulánsok és a szélhámosok".[38]

Más szóval: a szubjektív tényező s ezen belül az egyes kommunisták tehetsége, kultúrája, erkölcsi karaktere a kritikus viszonyok között döntő jelentőségű történelmi erővé emelkedett. „Hajlandó vagyok azt mondani, hogy a súlypont számunkra a kultúra terjesztésére tolódik át, ha nem kellene számolnunk a nemzetközi viszonyokkal..."[39] „És itt nem szabad elfelejtenünk, hogy bennünk még túlságosan megvan a hajlandóság arra, hogy ezt a tudást buzgalommal, elhamarkodottsággal stb. pótoljuk (illetve azt képzeljük, hogy ezt ily módon pótolni lehet)."[40] És ugyanígy: távolról sem lehet véletlen, hogy ilyen körülmények közt (a párt szakadásának veszélyét is szem előtt tartva), a főtitkári tisztségre csak olyan embert tartana alkalmasnak, aki türelmes és nem szeszélyes, aki udvarias, figyelmes és lojális elvtársai iránt.[41]

*

Lenin, aki minden erejét megfeszítette, hogy segítse kiemelni országát a „barbárságból", a „félig-ázsiai" elmaradottságból, új lendületet kölcsönözve ezzel a világ demokratikus és munkásmozgalmainak, Lenin, akit hol véreskezű diktátornak, hol álmodozónak keresztelt el a burzsoázia, Lenin, akit hol Marx revíziójával, hol a doktrinerek érzéketlenségével vádoltak a revizionista dogmák különböző előjelek jegyében fellépő ügyészei – ez a Lenin úgy áll utolsó éveiben előttünk, mint a *forradalom realizmusának* védelmezője, mint a frázisok elkeseredett ellensége, mint aprónak látszó, de forradalmi jelentőségű feladatok megfogalmazója: a pazarlás, a korrupció, a bürokrácia elleni szervezett szocialista és demokratikus harc, az apparátus megjavításáért, a világkultúra folyamatos elsajátításáért és fejlesztéséért vívott küzdelem katonája.

[1] *Sztálin:* Leninről. *Sztálin* Művei. 6. köt. Szikra 1951. 59., 67., 68., 69., 70. old.
[2] Lásd *Lenin:* Mi a teendő? LÖM 6. köt. 69. old.
[3] *Lenin:* A „baloldaliság", a kommunizmus gyermekbetegsége. LÖM 41. köt. 14., 19. old.
[4] *Lenin:* Mi a teendő? LÖM 6. köt. 79. old.
[5] *Lenin:* Inkább kevesebbet, de jobban. LÖM 45. köt. 397–398. old.
[6] *Lenin:*Mi a teendő? LÖM 6. köt. 76. old.
[7] *Lenin:* Beszéd az OK(b)P Moszkvai Bizottsága által V. I. Lenin 50. születésnapja tiszteletére rendezett gyűlésen. LÖM 40. köt. 307–308. old.
[8] *Lenin:* Az Októberi Forradalom negyedik évfordulójára. LÖM 44. köt. 149–150. old
[9] *Lenin:* A pártválság. LÖM 42. köt. 233. old.
[10] *Lenin:* Még egyszer a szakszervezetekről. LÖM 42. köt. 294. old.
[11] *Lenin:* Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. 173. old.
[12] Uo. 182–183. old.
[13] Uo. 146. old.
[14] *Lenin:* Az Európai Egyesült Államok jelszaváról. LÖM 26. köt. 335. old.
[15] Marx levele V. I. Zaszulicshoz. MEM 35. köt. 156. old.
[16] *Lenin:* Forradalmunkról. LÖM 45. köt. 378–379. old.
[17] *Lenin:* Az iskolán kívüli oktatás I. összoroszországi kongresszusa. LÖM 38. köt. 349. old.
[18] *Lenin:* Egy publicista jegyzetei. LÖM 44. köt. 413–414. old.
[19] *Lenin:* A szakszervezetekről, a jelenlegi helyzetről és Trockij elvtárs hibáiról. LÖM 42. köt. 208. old.
[20] *Lenin:* A pártválság. LÖM 42. köt. 233. old.
[21] Lásd *Lenin:* Üdvözlet a magyar munkásoknak. LÖM 38. köt. 373–377. old.
[22] *Lenin:* Az ifjúsági szövetségek feladatairól. LÖM 41. köt. 291. old.
[23] *Lenin:* A harcos materializmus jelentőségéről. LÖM 45. köt. 30. old.
[24] *Lenin:* Az új gazdasági politika és a politikai felvilágosító bizottságok feladatai. LÖM 44. köt. 171. old.
[25] *Lenin:* Filozófiai füzetek. LÖM 29. köt. 156. old.
[26] Lásd *Lenin:* Inkább kevesebbet, de jobban. LÖM 45. köt. 388. old.

[27] *Lenin:* Állam és forradalom. LÖM 33. köt. 81. old.
[28] *Lenin:* Mi a teendő? LÖM 6. köt. 120., 123. old.
[29] *Lenin:* Még egyszer a szakszervezetekről. LÖM 42. köt. 286. old.
[30] *Lenin:* Üdvözlet a magyar munkásoknak. LÖM 38. köt. 374. old.
[31] *Lenin:* A „baloldaliság", a kommunizmus gyermekbetegsége. LÖM 41. köt. 7. old.
[32] Uo. 39. old.
[33] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 26. old.
[34] *Lenin:* Forradalmunkról. LÖM 45. köt. 377. old.
[35] *Lenin:* A „baloldaliság", a kommunizmus gyermekbetegsége. LÖM 41. köt. 3–4. old.
[36] *Lenin:* Az oroszországi forradalom öt éve és a világforradalom távlatai. LÖM 45. köt. 294. old.
[37] *Lenin:* A nemzetiségek, illetve az „autonomizálás" kérdéséhez. LÖM 45. köt. 359. old.
[38] *Lenin:* Az OK(b)P Központi Bizottságának politikai beszámolója. LÖM 45. köt. 111–112. old.
[39] *Lenin:* A szövetkezetekről. LÖM 45. köt. 374. old.
[40] *Lenin:* Inkább kevesebbet, de jobban. LÖM 45. köt. 389. old.
[41] Lásd *Lenin:* Levél a kongresszushoz. LÖM 45. köt. 346. old.

Hétköznapok és csodák

GONDOLATOK A MODERN POLGÁRI TUDAT SZERKEZETÉRŐL

A materializmusnak az empíriokriticizmussal való lenini szembesítése egyben a századelő polgári tudata szerkezetének kritikai elemzését is igényelte. Ez a tudat új formában reprodukálta a filozófia fejlődésének évszázados dichotómiáit. „Ha megpróbáljuk megállapítani azokat a motívumokat, amelyek az embereket a filozófiai kérdések vizsgálatára indítják – írja Bertrand *Russell* –, azt találjuk, hogy azok nagyjából két csoportra oszthatók... E két csoportot egyrészt a vallásból és erkölcsből eredő, másrészt a tudományból eredő motívumok alkotják."[1] Nem vitatható, hogy Russell – Kant nyilvánvaló hatására –, ha nem is kimerítően, de alapjában véve helyesen jellemzi ezzel a kettősséggel a korabeli *polgári* filozófia struktúrájának két fő pólusát, anélkül persze, hogy a „tudományos" és a „vallásos" megközelítés kölcsönös feltételezettségét is hangsúlyozná ezen a szerkezeten belül. Sőt: a maga részéről a *pozitivizmus* szellemében felfogott tudományos filozófiát, „amely csupán a világ jobb megértésére törekszik, és közvetlenül nem célozza az emberi élet más természetű megjavítását"[2], amely „arra kényszerít bennünket, hogy feladjuk a hagyományos filozófia számos nagyra törő és emberileg érdekes problémájának megoldása felől táplált reményeinket"[3], a *miszticizmus*, az *irracionalizmus* ellenében kívánja harcba vetni.

A probléma azonban ismeretes módon éppen az, hogy a tudományos megismerésnek ez az agnosztikus-pozitivisztikus önkorlátozása végső soron mégsem lehetett ellenfele, csak komplementer eleme az irracionalizmusnak. Lenin nem ok nélkül figyelmeztet arra, hogy a pozitivizmus empíriokriticista

formája, noha semleges kíván maradni a világnézeti alapkérdésekben, végső soron fegyvertelen a fideizmussal szemben, mivel az érzeteinkben feltáruló objektív valóság tagadásával a szubjektivizmus és az irracionalizmus előtt nyit kaput.[4]

A *Materializmus és empiriokriticizmus* szerzője, amikor a pozitivizmus oroszországi importjával szembeszállt, ugyanazt fogalmazta meg, mint *Engels*, aki *A természet dialektikájá*ban így nyilatkozott: „Itt kézzelfoghatóan megmutatkozik, melyik a legbiztosabb út a természettudománytól a miszticizmushoz. Nem a természetfilozófia túlburjánzó elmélete, hanem a legeslegleglaposabb, minden elméletet megvető, minden gondolkodással szemben bizalmatlan empíria. ... Ha hiszünk Crookes színképelemzési megfigyeléseinek, amelyek a tallium fém felfedezéséhez vezettek, vagy Wallace gazdag állattani felfedezéseinek a maláj szigettengeren, úgy megkövetelik tőlünk ugyanezt a hitet a két kutató spiritiszta tapasztalataiban és felfedezéseiben.... Valójában nem lehet a dialektikát büntetlenül megvetni. Akármennyire lebecsül is valaki minden elméleti gondolkodást, elméleti gondolkodás nélkül mégsem lehet két természeti tényt összefüggésbe hozni vagy fennálló összefüggésüket átlátni. Csak az a kérdés, helyesen gondolkodunk-e közben vagy sem, és az elmélet lebecsülése magától értetődően a legbiztosabb út ahhoz, hogy naturalisztikusan és ily módon hamisan gondolkozzunk. A hamis gondolkodás azonban... egy rég ismert dialektikus törvény szerint szabályszerűen elérkezik kiindulópontjának az ellenkezőjéhez. És így a dialektika empirikus megvetése azzal bosszulja meg magát, hogy a legjózanabb empirikusok közül egyeseket minden babonák legsivárabbikába... visz."[5]

Ha ehhez hozzátesszük is, hogy nemcsak a dialektika *empirikus* megvetése, hanem annak szubjektivista-*logicista* ignorálása is eljuttathatja képviselőit – ahogy ezt például *Wittgenstein*nél látjuk – a „kimondhatatlan létezőnek" a misztikummal való azonosításához, nyilvánvaló, hogy mind Engels, mind Lenin kritikája a tudományos megismerés *antidialektikus*, naturalisztikus és relativisztikus leszűkítését támadja. A tudománnyal társuló filozófia, a gyakorlatban anyagi erővé változta-

tandó elmélet helyett ez a pozitivizmus vagy lemond „az élet megjavításáról" à la *Russell*, vagy a tudományt pusztán az éppen adottal manipuláló „*social engineering*" eszközévé teszi à la *Popper* – megfosztva azt lényegi világnézeti töltésétől, s egyben lehetővé téve a nem közvetlenül adott szféráiban egyfajta „*religious engineering*" funkcionálását.

Comte, mint tudjuk, a metafizika, az „abszolút tudás" kritikájára törekedvén, a filozófia feladatát a szaktudományok puszta összefoglalására redukálta. Nem véletlen, hogy ugyanekkor mind az emberiség, mind a természet elvont fogalmát már ő is csak egy nem-teisztikus vallásosság révén tartotta megragadhatónak. *Spencer* még világosabban foglalja össze ugyanezt: „az ember kutatásának minden irányában a megismerhetetlennel kerül szembe, és egyre világosabban látja, hogy az valóban megismerhetetlen. Egyidejűleg tapasztalja az emberi értelem... hatalmát, amikor oly dologgal áll szemben, mely a tapasztalat körébe tartozik és... a tehetetlenséget, amikor oly dologgal áll szemben, amely körét meghaladja". „... a tudomány őszinte embere, aki megelégedetten követi azt az utat, amelyet a bizonyítékok kijelölnek, minden újabb kutatásnál egyre mélyebben meggyőződik arról, hogy a világegyetem megoldhatatlan probléma."[6] Hans *Rohrbach* vagy egy évszázaddal Spencer után ugyanezt írja: „A természettudós csak hallgat, amikor ezekről a kérdésekről van szó, mivel nem képes megfigyelni, agnosztikusnak kell mutatkoznia..." És levonja a következtetést: „A megfigyeléseinkről alkotott megállapításaink nem objektivizálhatók. Az anyag »létére« vonatkozó kérdés – és ezzel az ember létére vonatkozó kérdés is – természettudományosan tartalom nélküli kérdéssé válik, mert a természet erre nem ad semmilyen feleletet."[7]

Comte, Spencer, Mach és Russell tehát egyaránt a *közvetlen* tapasztalat prioritásából (vagy annak nyelvi-logikai analíziséből) indult ki. Céljuk a tudományos ismeret megszilárdítása volt ugyan, de ezen az alapon mégsem megalapozták, hanem lényegében megszüntették a filozófiát, a szaktudományos megismerés Prokrusztész-ágyába kényszerítvén azt. A filozófiának

ez a fajta megszüntetése természetesen éppen az ellenkezője annak, amire Marx és Engels törekedtek, amikor a régi típusú filozófia meghaladása érdekében a materialista dialektika *egyesítését* tartották szükségesnek mind a természet- és társadalomtudományi megismeréssel, mind a proletariátus osztálymozgalmával: felemelni akarták tehát ezt a hatalmas fegyvert a társadalmi és tudományos haladás érdekében, nem pedig elejteni. Az *érzéki közvetlenségre redukált egyéni tapasztalat* mint evidencia egyfelől, a *történelmi szemlélet ignorálása* másfelől: ez az a két pillér, amelyen a pozitivizmus épülete nyugszik – az épület, amelynek állítólagos nyitottsága, továbbépíthetősége viszonylagos, sőt látszólagos: az ismeretelméleti *relativizmus* elvi tekintetben bármely pillanatban párosítható a csak a vallásos hit révén tételezhető *abszolútummal.* Az épület falai a szó szoros értelmében a menny felé nyitottak, és az irracionalizmus tetőfedői bármikor reá helyezhetik a maguk díszes, barokkos kupoláját. Rohrbach megállapítja, hogy Istennek nincs helye a természetképben, de hozzáteszi: a természetképnek viszont van helye Istenben.[8]

Ezért érthető, hogy már Comte elutasítja az ateizmust:„... az ateizmus csupán az ember részleges függetlenülését jelenti, mivel vég nélkül kinyújtja a metafizikai állapotot: szünet nélkül a »végső kérdések« újabb és újabb megoldására törekszik, ahelyett, hogy radikálisan félretolna minden hiú metafizikai kérdésfeltevést" – írja 1851-ben. „A következetes ateistákat tehát úgy tekinthetjük, mint a legkövetkezetlenebb teológusokat, mivel ugyanazoknak a kérdéseknek a megoldását keresik, mint amazok, viszont elvetik az egyetlen alkalmas módszert."[9]

Tegyük azonban fel a kérdést: *milyen értelemben* törekedhetünk a marxizmus – leninizmus alapján e „végső kérdések" megoldására? A marxizmus klasszikusai – mint ismeretes – „nem a gyakorlatot magyarázták az eszméből", hanem „az eszmealakulatokat az anyagi gyakorlatból"[10]. Az előfeltételek, amelyekből a vizsgálatnak ki kell indulnia – írják Marx és Engels – egyszerre jelentik „a külső természet elsődlegességét", az anyagi világ primátusát és a valóságos egyéneket, cselekvé-

süket és anyagi életfeltételeiket, amelyekből aztán a tudat termelése, a vallási és filozófiai kérdésfeltevések genezise is magyarázandó.[11] Más szóval ez azt jelenti, hogy az ún. végső kérdések a marxizmus számára tulajdonképpen *nem végsők*, hiszen maguk is az anyagi termelési folyamat adott szerkezetéből vezetendők le, mint a történeti-társadalmi emberi megismerés meghatározott fokán szükségszerűen előálló produktumok, amelyek az *abszolút anyagi valóságot tükrözik, de az emberi gyakorlat által közvetített módon.* „...történelmileg feltételes minden ideológia, de feltétlen az, hogy minden tudományos ideológiának (eltérően például a vallásos ideológiától) objektív igazság, az abszolút természet felel meg" – írja Lenin.[12]

A pozitivizmus éppen ezt a társadalmi *feltételezettséget, közvetítettséget* tagadja, amikor az egyéni tapasztalat *közvetlenségéből* indul ki. Ezzel zárójelbe teszi mind az objektív anyagi valóságot (amelyet az elszigetelt egyén tapasztalata alapján valóban nem lehet teoretikusan igazolni, noha ezt a valóságot gyakorlatában minden ember állandóan megerősíti), mind pedig az emberi történelmet, amely nem egyéb, mint ember és természet, ember és ember lényegi egységének, a társadalmi közvetítések gazdagodásának dialektikus folyamata. A pozitivizmus számára végső és megoldhatatlan vagy értelmetlen kérdés mindaz, ami arra vonatkozik, ami nem közvetlen. Szcientizmusa végső soron az objektumot, de a szubjektumot mint reális társadalmi lényt is eliminálja, amikor a tudományt is *kizárólag a közvetlen használhatóság* szempontjából honorálja, és elszakítja a történelmi megismerés összfolyamatától. *Gramsci* helyesen világít rá arra, hogy a tapasztalat szubjektivisztikus felfogása következtében a tudománynak „át kell alakulnia az egyes kísérletezők megállapításaiba vetett hit aktusainak sorává, hiszen a megfigyelt tények nem léteznek az ő szellemüktől függetlenül". De – kérdi: „Vajon az egész tudományos haladás nem abban nyilvánult-e eddig, hogy az új tapasztalatok és megfigyelések kiigazították és kibővítették az előző tapasztalatokat és megfigyeléseket? Hogyan lenne ez lehetséges, ha a tapasztalat nem ismétlődne meg...?"[13] – vagyis ha a tudomány nem

társadalmi erőként lépne fel és döntené el azokat a problémákat, amelyek az egyéni tapasztalat szintjén eldönthetetleneknek látszanak?

A pozitivizmus tudományfogalma éppen a megismerés társadalmi voltát tagadja. Eredetileg humanisztikus töltése ezért aztán nemcsak ember nélkülivé, de teoretikus értelemben emberellenessé is válhat, ugyanúgy, ahogy a „végső kérdések" nemcsak elvileg megoldhatatlanokká stilizálódnak, hanem az irracionalitás hatáskörébe utalhatók. „Azok a kérdések ugyanis – írja *Lukács* György –, amelyekhez filozófiailag mindig kapcsolódott az irracionalizmus, ... a pusztán értelemszerű gondolkodásnak korlátai és ellentmondásai." Ha ugyanis – amint ezt a pozitivizmus esetében látjuk – a gondolkodás nem tud utat törni az „ésszerű", a dialektika irányába, hajlamossá válhat arra, hogy abszolúttá nyilvánítsa ezt a határt, majd a „mesterségesen megoldhatatlanná tett problémát »észfelettivé« misztifikálja", „bizonyos fogalmaknak egy bizonyos valóság megragadására való képtelenségét a gondolkodásnak, a fogalomnak, az ésszerű megismerésnek képtelenségévé hiposztazálja". Ezért „... majdnem minden modern irracionalizmus többé vagy kevésbé az agnoszticizmus ismeretelméletére támaszkodik".[14]

Hétköznapok állnak az egyik oldalon és *csodák* a másikon, ahogyan *Szerb* Antal a polgári irodalomról szólván megfogalmazta.

Több ez mint metafora. A mindennapok szintjén mozgó polgári gondolkodás empirizmusa szerkezetében éppúgy a pozitivizmus ismeretelméletére emlékeztet, miként az általánossal, az egyetemessel szembeni averziója, naiv filozófiaellenessége is. A mindennapok közvetlen tapasztalata ugyanúgy elválaszthatatlan egységben látszik lenni az éppen-adott realitással, ahogyan Mach „elvi koordinációjának" központi tagja a külső taggal. Azok a filozófusok, akik a megfigyelő és a tárgy elvi szétválaszthatatlanságából ismereteink objektíválhatatlanságára következtetnek, a maguk módján ugyanazt teszik, mint a mindennapok polgára, aki – az ismeretek igazságtartalmával

szemben közömbös módon – hiedelemszerűen fogadja el és pragmatikusan használja fel azokat. A mindennapos gondolkodás naiv antropocentrizmusa és relativizmusa szerkezetében hasonlít *Bogdanov* szenzualista relativizmusára: egyaránt képtelenek reálisan megragadni az abszolút és a relatív tényleges viszonyát, és ezért ismét csak nyitottak maradnak a vallás előtt.

A marxizmus természetesen nem elégedhet meg ezeknek az *analógiáknak* a konstatálásával, de figyelmen kívül sem hagyhatja őket. A „végső kérdések" *helytelenül* feltett kérdések, amelyek azonban a gondolkodó és cselekvő embert tartósan foglalkoztatták – éppen, mert mögöttük olyan élethelyzetek fedhetők fel, amelyeknek *csak* az ilyen jellegű kérdések feleltek meg. Hiszen a „végső kérdések" tételezése és a megoldás irracionalisztikus módja világtörténetileg elválaszthatatlanul összefügg a mindennapi gondolkodás *meghatározott struktúrájával* és a mindennapi tevékenység, elsősorban az *anyagi termelőtevékenység* emögött meghúzódó szerkezetével. Ezért bármennyire szükséges is, de válasznak nem elégséges objektum és szubjektum, abszolút és relatív, véges és végtelen dialektikájának *elméleti* felmutatása. (Ezen a téren *Engels* már megfogalmazta Hegel nyomán a legfontosabbat: „Valójában minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedit a gondolatban az egyediségből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban felleljük és megállapítjuk." Ez a végtelen tehát maga is „csupa végességből tevődik össze", s megismerése így maga is csak „végtelen aszimptotikus progresszusban mehet végbe". A végtelen tehát „éppúgy megismerhető, mint megismerhetetlen".[15])

Ha azonban komolyan vesszük Lenin megállapítását, mely szerint ez a dialektika *történelmileg* feltételeseknek tartja ismereteinknek az objektív igazsághoz való közeledése határait, vagyis ha elismerjük ismereteink, eszméink történelmi feltételezettségét – akkor nem elégséges a megismerés általános dialektikájára hivatkoznunk, hanem az adott esetben fel kell tennünk azt a kérdést is: *milyen* konkrét *történelmi feltételek* következ-

tében látszik az általunk elérhető igazság *e reális dialektika ellenére*[16] pusztán relatívnak, szubjektívnek, eleve korlátozottnak, és jelenik meg az abszolútum, az objektum önálló, végtelen, ám számunkra megközelíthetetlen létezőként a másik póluson. Hiszen – mint *Gramsci* írja – „...a tudomány semmiféle formában nem tételez egy metafizikai »megismerhetetlent«, hanem azt, amit az ember nem ismer, olyan empirikus »nem-ismerésre« redukálja, amely a megismerhetőséget nem zárja ki, hanem a fizikai eszközök fejlődésétől és az egyes tudósok történetileg meghatározott intelligenciájának fejlődésétől függőnek tekinti"[17].

Az *ignoramus et ignorabimus* tétele tehát nem magyarázható a tudomány általában vett természetével, csakis egy olyan társadalmi szituációval, amelyben a *empirikus* „nem-ismerés" *elvi* megismerhetetlenséggé transzformálódott. Ezért az agnoszticizmus „immanens" bírálatát is azon történelmi-társadalmi feltételek elméleti elemzésének és gyakorlati leküzdésének kell kiegészítenie, amelyek létrehozták az agnoszticizmus Holdjának túlsó, szemmel nem látható vallásos oldalát.

Marx és Engels – ismeretes módon – éppen így közelítettek a vallás és az ateizmus viszonyának *Comte* által is exponált kérdéséhez – már a *Système du politique positive* előtt és attól függetlenül. Ők sem tagadják, hogy az ateizmus hagyományos formái valahol érintkeznek a teológiával, sőt ezt a régi ateizmust magát is „Isten negatív elismerésének", „teológiailag elfogult tudatnak" minősítik.[18] „... azt kívántam – írja Marx már 1842-ben –, hogy ha már filozófiáról beszélnek, kevesebbet házaljanak az »ateizmus« *cégérével*..., hanem inkább a filozófia tartalmát vigyék a nép közé."[19] Az ateizmust mint *elméleti humanizmust*, „mint Isten puszta tagadásának tagadását" ugyanakkor Marx „szükséges előfeltevésnek" nevezi, azonban olyan közvetítésnek, amely történetileg maga is megszüntethető, hogy létrejöhessen „a pozitíve önmagából kezdődő, a *pozitív* humanizmus".[20]

Mint láttuk, Marx megtagadja a közösséget azokkal is, akik a történelmileg érthetően, de hamisan feltett „végső kérdések"

bűvkörében keringenek, de azokkal is, akik Comte módján ezek megválaszolhatatlanságából e kérdések forrásvidékének elvi felderíthetetlenségére, az irracionalizmus szükségességére következtetnek. A *csodákba* vetett hit titka a *hétköznapok* történelemadta szerkezetében van, miként minden ideológiáé: „A *teremtés*... – írja Marx – a népi tudatból nagyon nehezen kiszorítható képzet. A természetnek és az embernek önmaga általi léte *felfoghatatlan* a számára, mert ellentmond a gyakorlati élet összes *kézzelfoghatóságainak*."[21] A másoktól – földi és égi idegen hatalmaktól – függő ember ugyanis nem tekintheti létét *saját* produktumának. Az emberi előtörténet kapitalista szakaszán az egyén és a nem, a szubjektum és az objektum, a belső és a külső, a relatív és az abszolút viszonya erőteljesen *polarizált*, közvetítéseik átláthatatlanoknak, pontosabban: e pólusok csak a hit által közvetíthetőknek tűnnek. Végső soron tehát éppen az emberek tárgyi-érzéki tevékenységének adott szerkezete okozza, hogy a végest, a különöst, a relatívat az egyes emberek elszigeteltnek érzik mind az objektív anyagi *viszonyoktól*, mind ugyanezen tevékenység, ugyanezen megismerés objektíve abszolút, egyetemes, végtelen *tendenciájától*. A gazdaságot alkotó szubjektumok produktumai dologias-fetisisztikus módon elkülönülnek alkotóiktól, a tőke, e sajátos „látszat-szubjektum" önmagával való közvetítésként, abszolút kiindulópontként jelenik meg, amelyben a végpontok (ti. a munka és a tulajdon, a használati és a csereérték) „önálló előfeltételei" ugyanúgy megszűnni látszanak, ahogyan Krisztusban, a természetfölötti-emberi szubjektumban eltűnni látszik az ellentét isten és ember közt.[22]

Más szóval: a kapitalista társadalom struktúrájának elidegenülés szülte partikularizmusai, céltételezés és eredmény tömeges deviációja szüli azt a közérzetet, amelynek talaján a tudat – *Gollwitzer* szavaival – „kibékülni hajlandó a határral", sőt az éppen-adottal, és saját végességét, elszigeteltségét azonosítani hajlamos a világegyetemével. És megfordítva: csak e mindennapi gyakorlat társadalmi alapjául szolgáló tulajdon-, osztály- és munkamegosztási viszonyok radikális, forradalmi megvál-

toztatása – a tudományban és a forradalmi elmélet által megalapozott tömeges demokratikus társadalmi tevékenység kiterjedésével egyetemben – nyújthat „szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítékot" az emberek önmaguk általi születéséről, a maguk keletkezési folyamatáról.

Ezzel persze nem állítjuk, hogy a kommunizmusban megszűnnének az ember és az ember, az ember és a természet közötti közvetítések: de megszűnik az az állapot, ahol e közvetítések kinőnek az emberek ellenőrzése alól, és önálló, idegen hatalomként néznek vissza a szubjektumra. A társadalmi fejlődés e fokán kibontakozó folyamat ugyanakkor magasabb szintű közvetlenség is: nem más, mint az emberek „szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége"[23]. Éppen ezért a végső kérdések itt megszűnhetnek *„végsőknek"* lenni – amennyiben *történelmi* kérdésekké alakulnak át az egyetemes emberi érintkezés folyamatában.

A vallás és az ateizmus együttes meghaladása ugyanúgy csak a történelmi tapasztalatnak ettől a tömeges megváltozásától várható, miként a pozitivizmus és irracionalizmus kettősségének meghaladása is. Hogyan is jellemzi Lenin a modern materializmus felfogását az *Empiriokriticizmus* bevezetésében?„... csupán érvek és szillogizmusok nem elegendők az idealizmus megcáfolásához... nem elméleti érveken fordul meg a dolog."[24] Az érvek és a szillogizmusok jelentőségét nem csökkenti, ha belátjuk, hogy segítségükkel először az osztálytársadalmak mély antagonizmusait kell elméletileg tudatosítani és *gyakorlatilag* leküzdeni, hogy megnyíljon az út ama tudatos, demokratikus és szocialista aktivitás számára, amelynek talaján az „érvek és szillogizmusok", a tudomány eredményei nem látszanak többé ellentmondásban lenni „a gyakorlati élet kézzelfoghatóságaival" és ahol igazán hatékonyakká tehetők.

A pozitivizmus parlagi mindennapiságára adott válaszunk azonban természetesen nem vezethet a közvetítéseket és azok tudományos elsajátítását figyelmen kívül hagyó emberi aktivitás *romantikus* istenítéséhez sem. Ernst *Bloch*, aki a marxizmus

forradalmiságát csak az egyén messianisztikus hiteként és eszkatologikus reményeként vélte elfogadhatónak, figyelmen kívül hagyja, hogy az ember *mindenhatóságának* képzete csupán fonákja az ember *tehetetlensége* mítoszának. Igaz természetesen az, hogy a hitszerűség mozzanata nem küszöbölhető ki a mindennapokból, a történelmi célkitűzések abszolutizálásának tendenciája a nagy történelmi mozgalmak gyakorlatából. Ez az oka annak, hogy Marx is, Lenin is annyi figyelmet szentelt a társadalmi tudatosság különböző ösztönös csíraformáinak, hogy nem haboztak támogatást nyújtani a forradalmi erőknek akkor sem, ha nyilvánvaló volt számukra, hogy tevékenységüket egyelőre hitszerű illúziók vezérlik. Ez azonban mégsem azért történt, mintha *elméletileg* megbékéltek volna valamilyen kommunista khiliazmussal, a nagy történelmi célok illuzórikus-utópikus tételezéseivel, hanem azért, mert abból indultak ki, hogy a *konkrét valóság helyes, tudományosan megalapozott elméleti elsajátítása* is csak a tömegek harci tapasztalatainak függvénye lehet.

A hitszerűség előretörése azonban megállapíthatóan mindenkor elméleti és gyakorlati károkat okozott a forradalmi mozgalomnak – akár a szubjektív aktivitás lehetőségeit ítélte meg voluntarisztikusan, akár az elméletet merevítette meg dogmatikusan és tette képtelenné a változó viszonyok helyes értelmezésére. Az embert nagykorúvá tenni „csupán" annyit jelent, mint megérteni a forradalmi harc valóságos feltételeit, és magában az életben is *serkenteni* a hitszerű, vélekedésszerű tudati elemek, a *doxa* progresszív *fejlődését* az *episztemé*, a *meggyőződés, majd a tudás, az elmélet, a tudományos igazság irányában* – győzelmi mámortól és beletörődéstől egyaránt mentesen.

Lenin életműve éppen arra példa, hogyan lehet az elméletben és gyakorlatban elkerülni ezeket a rossz szélsőségeket.

Ugyanaz a Lenin, aki mindenki másnál erőteljesebben hangsúlyozta a forradalmi *elmélet* vezető szerepének szükségességét az ökonomista történelmi fatalizmussal szemben, emelte ki: a forradalmárok rendszerint akkor veszítenek csatát, ha a forradalmat „nagybetűvel" kezdik írni. Ugyanaz a Lenin, aki az

első orosz forradalmat követő válságos periódusban világosan látja, hogy a machista pozitivizmus az éppen-adott viszonyok, a jelen szűk horizontjának közvetett, *„objektivista" apológiája*, lép fel eltökélten az istenépítés *szubjektivisztikus „protest"*-formái, a tudományosság modern polgári értelmezésével egyidőben az ateista vallásosság és az utópizmus modern polgári formáinak a munkásmozgalomba való behatolása ellen is. (Hogy *Lunacsarszkij* vagy *Gorkij* istenépítésének, a szubjektivisztikus vallásosságnak a bírálata mennyire *tipikus* vonását találta el a vallás újabb fejlődésének, azt messzemenően igazolja az egész XX. századi teológia- és vallásos filozófiatörténet: a perszonalizmus, az egzisztencializmus, az antropologizálás, a dialektikus teológia előretörése, a vallásos körökben növekvő rokonszenv bizonyos „újbalos" tendenciák iránt stb.) Ugyanaz a Lenin, aki megérti a kapcsolatot *Kant*, *Bernstein* és a pozitivizmus nyíltan szubjektív idealista fordulata közt, látja, hogy a filozófia *szcientista* értelmezése legfeljebb a lázadás *antiszcientista*, irracionalista formáinak, egy metafizikaellenes, antropologikus metafizikának nyithat kaput.

Talán paradoxnak tűnhet, hogy Lenintől, aki akkora élességgel és egyszerre harcolt az elmélet rugalmasságáért és tisztaságáért, egy, a pozitivista tudományosságon és a szubjektivista irracionalizmuson egyaránt túlemelkedő *materialista dialektika* hegemóniája érdekében – ugyanettől a Lenintől származik a hívők és a marxisták együttes szocialista akciójának megalapozására irányuló felhívások egész sora, aminek gyakorlati jelentőségét napjaink politikai fejlődése szempontjából felesleges volna méltatnunk. „A marxistának értenie kell ahhoz, hogy teljes egészében számításba vegye a konkrét helyzetet – írja a munkáspárt és a vallás viszonyáról alig egy évvel a *Materializmus és empiriokriticizmus* után –, mindig határt vonjon az anarchizmus és az opportunizmus közt (ez a határ viszonylagos, mozgó, változó, de létezik)..."[25]

Más szavakkal, de ugyanarról van szó, mint a machizmus elleni polémiában: a pozitivizmus átcsapása az irracionalizmusba hasonlít ahhoz, ahogyan a világnézeti kérdésekben tanúsí-

tott opportunizmus átnőhet az anarchisztikus individualitás forradalmár-romantikájába, és viszont: a vallással szembeni „elvont, frázispufogtató, valójában üres »forradalmárkodás«" ugyanúgy távol áll az osztályharc érdekeitől, mint a liberális értelmiség nyárspolgári opportunizmusa. „Az anarchista, aki háborút hirdet az isten ellen mindenáron – írja –, a valóságban a papokat és a burzsoáziát segítené..."[26] Ugyanaz a Lenin, aki mindvégig határozottan fellép a vallás és a marxizmus *elméleti* összekapcsolása ellen, fontosnak tartja leszögezni: „Ez a tétel: »a szocializmus vallás«, egyeseknél a vallástól a szocializmushoz, másoknál a szocializmus*tól* a valláshoz való átmenet formája"[27], és így e tétel jelentőségét is csak ebben a konkrét összefüggésben lehet megérteni. Ugyanaz a Lenin, aki hangsúlyozza, hogy a „ne szállj szembe a gonosszal" tolsztoji elve „az első forradalmi hadjárat vereségének igen komoly oka volt" az ábrándozásban, a forradalmi tehetetlenségben megnyilvánuló éretlenséggel egyetemben, – fél esztendővel az *Empiriokriticizmus* után – nem habozik megállapítani, hogy „Tolsztoj kifejezte a forrongó gyűlöletet, a megérett vágyat a jobb élet után, a múlt lezárására irányuló vágyat"[28] is. S már két évvel az orosz machistákkal folytatott vita előtt ezt írta: „...semmiképpen sem szabad odáig mennünk, hogy a »józan észre apellálva«, az osztályharctól elvonatkoztatva absztrakt, idealista módon vetjük fel a vallás kérdését... Számunkra sokkal fontosabb, hogy az elnyomott osztály egységes legyen a földi paradicsomért vívott valóban forradalmi harcban, mint hogy a proletároknak egységes véleményük legyen a mennyei paradicsomról."[29]

Több ez, mint a különböző világnézetű emberek gyakorlati kooperációjának és világnézeti konfrontációjának egyidejű szükségességét hangsúlyozó és napjainkban felette időszerű deklaráció. Nem is csupán arról van szó, hogy sem a tudomány, sem a vallás társadalmi szerepét nem szabad azoktól a körülményektől függetlenül megítélni, amelyek közt hatásukat kifejtik. Lenin itt ki nem fejtett kiindulópontja e téren is az, hogy az emberi előtörténet menetében magának a társadalomnak a

szerkezetéből fakad az érzéki világ és a gondolat, a gyakorlat és az elmélet *skizmájának* lehetősége, az az érzés és tudat, hogy a tudomány egészének nincs szerves kapcsolata a mindennapi gondolkodással, és hogy a tudomány határain túl – láttuk – a megismerhetetlennek csak hit által meghódítható szférái látszanak elterülni.

Ezt az ellentmondást fel lehet oldani úgy is, hogy a tudomány és a filozófia szerkezetét a *mindennapokhoz* közelítjük – ezt láttuk éppen a pozitivizmus és fideizmus szimbiózisában. De fel lehet oldani – Lenin módján – úgy is, hogy a mindennapos gondolkodást forradalmasítjuk – és tendenciájában történetileg *közelítjük a tudományos-elméleti gondolkodáshoz* – az alapjául szolgáló társadalmi viszonyok, a gyakorlat forradalmi megváltoztatása segítségével, fokról fokra leküzdvén az elidegenülést, feloldván szív és ész, jelenség és lényeg áthidalhatatlannak látszó ellentétét, megteremtvén tudomány és mindennapi gondolkodás *magasabb szintű* kapcsolatának lehetőségét. Ennek a lehetőségnek a realizálása azt jelenti, hogy a dialektika mélyen behatol a tudományos megismerésbe, és a tudomány a mindennapokban munkáló erővé – termelőerővé, politikai erővé, szellemi hatalommá – válik, a mindennapi életben pedig létrejönnek annak feltételei, hogy az emberek szélesebb körben tegyék tudatossá, tudományosan igazolhatóvá egyéni és közös céljaikat és eszközeiket.

Mivel tehát e magasabb típusú kapcsolat kiformálódása egyaránt függ az elméleti tevékenység dialektikusabb természetétől, elmélet és gyakorlat új típusú kapcsolatától és a forradalmi gyakorlat objektív fejlődésétől, a marxista számára nem engedmény, hanem felismert szükségszerűség a más világnézetű dolgozókkal folytatott együttműködés és az ezzel járó vita, a progresszív, demokratikus és szocialista célokért folytatott vita *együttes* megvalósítása.

A szocialista tudat fejlesztése csakis egyszerre „felülről" és „alulról" kiinduló impulzusoktól várható. A materialista dialektika széles körű meggyökereztetésének, a polgári-kispolgári tudati szerkezetek meghaladásának feltételei elválaszthatatla-

nok a mindennapok forradalmasításának lenini követelésétől, az ember mind szélesebb körű gazdasági, politikai és kulturális fejlődésének tudatos serkentésétől, anyagi és szellemi szükségleteinek fejlődésétől és kielégítésétől. Olyan új életvitel kialakításáról van szó a szocialista építés mai körülményei közt, amely *folyamatában* objektíve meghaladja a hétköznap és az ünnep, a tudás és a hit poláris kettősségét, ahol az emberek nem kényszerülnek arra, hogy közvetlen életüket csodák és happeningek segítségével formálják harmonikussá. S éppen azért nem kényszerülnek erre, mert magukat egyszerre érzik folytatóknak és újrakezdőknek, saját viszonyaiktól függőknek és egyben jövőjükért felelős módon szabadoknak, mert tudatossá válhat bennük, hogy ők és csakis ők saját történelmüknek objektív feltételek közt tevékeny, *egyedüli szubjektumai*, sorsuk egyedüli szereplői és egyedüli szerzői.

JEGYZETEK

[1] *B. Russell:* A tudományos módszer a filozófiában. Herbert Spencer emlékelőadás. Oxford 1914. In: Miszticizmus és logika. Budapest 1976. 157. old.
[2] Uo. 177. old.
[3] Uo. 198–199. old.
[4] Lásd *Lenin:* Materializmus és empíriokriticizmus. LÖM 18. köt. 323. old.
[5] *Engels:* A természet dialektikája. MEM 20. köt. 356–357. old.
[6] *H. Spencer:* A haladás. Budapest 1919. 100–102. old.
[7] *A. Rohrbach:* Természettudomány, világkép, hit. Evangéliumi iratmisszió. 1973. 48., 64. old.
[8] Uo. 50. old.
[9] *A. Comte:* Système du politique positive. I. köt. Párizs 1851. 66–68. old.
[10] *Marx–Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 41. old.
[11] Lásd uo. 28. és 21. old.
[12] *Lenin:* Materializmus és empíriokriticizmus. LÖM 18. köt. 122. old.
[13] *A. Gramsci:* Filozófiai írások. Budapest 1970. 108–109. old.

[14] *Lukács György:* Az ész trónfosztása. Budapest 1954. 75., 77., 81. old.
[15] *Engels:* A természet dialektikája. MEM 20. köt. 506., 507. old.
[16] Lásd uo. 123. old.
[17] *A. Gramsci:* Filozófiai írások. 114. old.
[18] Lásd *Marx–Engels:* A szent család. MEM 2. köt. 109. old.
[19] Marx levele Rugéhoz. 1842. nov. 30. MEM 27. köt. 387. old.
[20] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 78., 113. old.
[21] Uo. 76. old.
[22] Lásd *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 225. old.
[23] Uo. 367. old.
[24] *Lenin:* Materializmus és empíriokriticizmus. LÖM 18. köt. 25. old.
[25] *Lenin:* A munkáspárt és a vallás. LÖM. 17. köt. 392. old.
[26] Uo.
[27] Uo. 394. old.
[28] *Lenin:* Lev Tolsztoj mint az orosz forradalom tükre. LÖM 17. köt. 198. old.
[29] *Lenin:* Szocializmus és vallás. LÖM 12. köt. 136–137. old.

Másként járnak-e az órák?

A KULTURÁLIS STRUKTÚRÁK ÖSSZEHASONLÍTHATÓSÁGÁNAK KÉRDÉSÉRŐL

Abban a vitában, amely a különböző kultúrák *összehasonlíthatósága*, illetve *összehasonlíthatatlansága* körül folyik a mai etnológiában, antropológiában, a nyugati társadalomfilozófiában, gyakran meglehetősen kritikátlanul használják e fogalmakat. E kedvezőtlen helyzet fő oka az, hogy a kulturális azonosság, illetve a kulturális különbségek *létéből*, nem pedig *keletkezésük* történelmi folyamatából indulnak ki. A történelem, főként pedig a gazdasági viszonyoknak hasonló vagy összehasonlítható eszközökkel való újratermelése valós összehasonlítási alapot teremt a kultúrák közt, és képessé tesz bennünket arra is, hogy saját álláspontjainkat is előítéletek nélkül ítélhessük meg.

1

Az összehasonlítás és megkülönböztetés természetesen minden elemi fogalomalkotás alapja, forrása. Vessünk egy pillantást ennek történelmi fejlődésére. A *történelem hajnalán* konstatálják ugyan az embercsoportok közti különbségeket, anélkül azonban, hogy a másság tényével kapcsolatban felvetnék a kultúra tartalma vagy nyelve lefordíthatóságának, összehasonlíthatóságának *elvi* kérdését. A kultúrák egymásra vonatkoztatásának fejletlensége egyrészt a fogalmi szféra viszonylagos fejletlenségével, másfelől természetesen az öntudat fejletlenségével függ össze. A marxista e korlátozottság hátterében az ember és a természet, az ember és az ember kapcsolatainak

differenciálatlanságát, elmosódott voltát, a közvetítések fejletlenségét véli felfedezni, aminek egyszerre felel meg a fogalmak elmosódott volta és merevsége.

Az *ókori Kelet* társadalmaiban ez a szerkezet annyiban módosul, hogy a kultúrákat integráló vallások itt már az etnikai *öntudat* igen fejlett formáit hordozzák, amelyek azonban – fontos kivételektől eltekintve – mintegy monadikus, külön világot alkotnak, s a másikhoz való viszony elméleti felvetése továbbra is hiányzik. *Bizonyos értelemben* hasonló a helyzet még az *antik poliszban* is: a perzsa nemcsak ellenség, hanem alacsonyabb rendű nép is a hellének számára, ugyanúgy, ahogyan a héber betolakodó, „jövevény" volt Kánaán lakói számára, vagy ahogyan később megfordítva: a letelepedett izraeli törzsek tekintik etnikai-vallási értelemben alacsonyabb rendűnek a *gojim*ot – a többi népeket.

A különbség *tudata* tehát élesebben kirajzolódik. Az öntudat apoteózisa egyre erőteljesebben párosul vallási, majd kulturális-morális *értékítéletekkel* (a görög–római világban ez világosan összekapcsolódik a hegemónia, majd a más népek fölötti uralom megszerzésének aspirációival). Az önmeghatározás *eszköze* azonban az antikvitásban *elsődlegesen* már a *politikai* közösség, az antik városállam önreflexiójaként a *filozófia*, valamint a vele egyszülött és egyre differenciáltabb *politikai gondolkodás*, és többé nem közvetlenül a vallási közösség.

A *hellenisztikus* és a *római kultúra* szinkretizmusa ezzel szemben annyiban hoz változást, hogy objektíve összeolvasztja az ókori mediterráneum úgyszólván valamennyi jelentős kultúráját, a korábbiakban diszparát kulturális egységeket. *Szubjektíve*, az identitás tudatában – mint valamilyen közös nevezőn – jórészt kihunynak a korábbi elkülönültség és összehasonlíthatatlanság tudati elemei, de úgy, hogy az új identitást alapvetően a *domináló* hellén, majd a római kultúrával azonosítják – ismét csak élesen elkülönítve a létrejött új és belsőleg továbbra is ellentmondásos egységet mindattól, aminek integrációjához a politika és a katonai erő *nem* teremtette meg a kereteket.

Minderről azért érdemes részletesebben szólni, mert e folya-

mat összefügg a *keresztény* öntudat s ezen keresztül a modern *európai* öntudat genezisével. Ha az inkommenzurabilitás világos öntudatára ókori példát keresünk, aligha találunk egyértelműbbet az *óizraeli monoteizmus* kiválasztottság-tudatánál. Jahve kiválasztott népe vereségeiben és áhított végső győzelmében egyaránt a történelem centrumában érzi és tudja magát – számára a többi nép sorsa csakis annyiban figyelemre méltó, amennyiben ezek Isten eszközeként a zsidók megszabadulását hátráltatják vagy előmozdítják. Jóllehet tehát itt egyetlen mitikus aktus, a Jahve és népe közötti szövetség teszi a népet más népekkel egyszerűen „összemérhetetlenné" (s ezért a különbözőség és hasonlóság jegyei vizsgálatának igényéről sincs szó igazán), a különállás tudata a zsidó vallásosságban mindmáig igen erőteljes maradt. Tanulságos tény, hogy ez az inkommenzurabilitás *nem volt akadálya* annak, hogy a vallási kultúra lényeges elemei (az egyistenhit, a messianizmus, a szövetség eszméje stb.) először hellenizálódjanak, majd miután a kereszténység azokat saját közvetlen előzményeiként tételezte, az új vallásba be is olvadjanak. Az tehát, ami az egyes kultúrák számára összehasonlíthatatlannak tűnt, a történeti változások tényleges menetében nemcsak *összehasonlíthatónak*, de *összeolvaszthatónak* is bizonyult, s mint ilyen vált ismét egy újfajta *összehasonlíthatatlansági* tudat alapjává.

Végső soron ez történt a *kereszténységgel* is, amely a zsidó etnocentrikus partikularizmussal szemben az *univerzalitás* elvont igényét fejezte ki és testesítette meg, de amely mindinkább – Nicea után jogilag és politikailag is – összekapcsolódott a hellén–római talajon sarjadt mediterrán kultúrákkal, olyannyira, hogy néhány évszázad múlva már joggal lehetett *római*, illetve *görög* kereszténységről beszélni. Ily módon a keresztények által használt „pogány" jelző nemcsak a vallási, hanem a kulturális és társadalmi inkommenzurabilitást is hivatva volt megjelölni. *Európa* kultúrája így egyben *minden* kultúra *univerzális* modelljének tűnhetett, és a keresztény monoteizmus logikája szerint elvileg is csak a keresztény, tehát az európai kultúra lehetett más kultúrák megítélésének a mértéke. Mindez nem

szüntette meg ugyan a keresztény népek közötti konfliktusokat, sem a hivatalos egyházak és eretnekségeik ellentétét – a kereszténység *vallási kontinuuma* azonban a középkori Európa történetében megmaradt. Ez lett az előzménye annak az európai keresztény öntudatnak is, amely az Újvilág felfedezése után, majd a gyarmatosítás korszakában a misszionáriusokat (olykor a conquistadorok társaként, olykor ellenfeleikként) Amerikába, majd Ázsiába és Afrikába hajtotta. *Xavéri Ferenc* óta ez a kapcsolat óhatatlanul magával hozta a *meghódított földrészek* kultúráinak a keresztény európai kultúrával való összevetését, de főként csak annak érdekében, hogy hatékonyabb módszerekre leljenek az európai kereszténység eszméinek terjesztéséhez.

A nagy felfedezések ugyan kiáltó etnikai különbségek tudatára ébresztették a hódítókat, de, mint erre Peter *Strasser* helyesen utal, „A vadember nem lehetett olyan jelenség, amelynek a nyugati kulturális és értékrend abszolút paradigmáját véve alapul, szabad lett volna transzcendálnia ezt a rendet."[1]

A Nyugat kitüntetett helyzete szempontjából a „vadak" valójában csak a keresztény értékek *ellenpéldáiként* épülhettek be a szilárdan kialakult szemléletbe. A XVIII. század hozza az első kísérletet ennek az Európa-centrikus öntudatnak a megkérdőjelezésére: a *felvilágosodás* az éppen megismert primitív és keleti társadalmak idealizált erkölcseit, mentalitását állítja szembe *pozitív példaként* a keresztény Európa mintáival és kérdőjelezi meg azok egyetemesen illetékes voltát. Ez a kísérlet már a *szekularizáció* talaján születik, képviselői azonban nem kevésbé egyoldalúan, elfogultan tolmácsolják a „vadember" képzelt emelkedettségét az európaiakkal szemben, mint ahogyan keresztény ellenfeleik hirdetik a maguk képzelt fölényét. A kérdésfelvetés és a válasz nem szabadul meg ideologikus álruhájától.

A XIX. század *pozitivista és naturalista evolucionizmusa* – bizonyos értelemben – folytatta a felvilágosodás törekvéseit (amennyiben *nem-vallásos* modelljét adta a társadalmi fejlődésnek), más értelemben azonban éppen megszakította azt, amennyiben ugyanis közvetve *visszatért* az Európa-központú-

ság eszméjéhez. Még olyan jelentős tudósok is, amilyenek *Morgan* vagy *Frazer*, – *kései* európai mintákból kiindulva – pusztán „hamis tudományként" vagy „illuzórikus technológiaként" jellemzik a mágiát, amiként *Freud* is a fejlett *polgári* individuum mintájára fogja fel a primitívek gondolkodásmódját. Az összehasonlítás módszere ugyan széles körben elterjedt (lásd az összehasonlító nyelvészet vagy a komparatív vallástörténet kibontakozását), de elméleti alapjainak tisztázatlansága következtében messzemenően érvényesül annak a társadalmi köztudatnak a hatása, amely az európai mintát olyan modellnek tekinti, amely egyedül volt képes a korábbi kultúrák valamenynyi lényeges értékének integrálására.

Mintha a korábbi eseményeknek pusztán az lett volna a céljuk, hogy előmozdítsák az európai kultúra kifejlődését – elvonatkoztatva attól az aktív befolyástól, amelyet a korábbi történelem a későbbire gyakorol. Így gyakran eltúlozzák az evolúció folytonosságát, figyelmen kívül hagyják annak ellentmondásos, egyenlőtlen voltát, diszkontinuus vonásait. Mintha *Hegel* és *Marx* nem is éltek volna: a kulturális azonosság – mondhatni – *ugyanazon ősi történeti, gondolati anyag* fokozatos kibontakozásaként jelenik meg. És megfordítva: azokat a mozzanatokat, amelyek az európai–amerikai modell előzményei közé nem, vagy nehezen illeszthetők be, mint efemer vagy aberrált tendenciákat bagatellizálják. Az európai kultúra változatlanul olyan *viszonyítási alap* marad, amelyhez képest mellőzhetők a többi kultúra lényegi, attól eltérő vonásai. Az egyes kultúrák összehasonlíthatósága tehát éppúgy abszolút, feltétlen, miként az elutasításban kifejeződő összehasonlíthatatlanság is.

Mindez – véleményünk szerint – mégis tükörképe annak a hatalmas sodrú, objektív társadalmi folyamatnak, amelyet – Marx és Engels nyomán – *a világtörténelem kialakulásának* nevezhetünk. „Minél jobban kiterjednek mármost e fejlődés folyamán az egyes körök, amelyek egymásra hatnak – olvashatjuk *A német ideológiá*ban –, minél jobban megsemmisül az egyes nemzetiségek eredeti lezártsága a kifejlett termelési mód, érintkezés és a munkának a különböző nemzetek között ezál-

tal természetadta módon létrehozott megosztása révén, a történelem annál inkább világtörténelemmé válik ..."[2]

A historiográfia története visszájáról igazolja e folyamat kibontakozását. A történetírás ókori klasszikusai kezdetben naiv természetességgel saját városuk, népük történelmét azonosították *a* történelemmel, a történeti *egyetemesség* pedig úgyszólván egészen a középkor végéig csak mint *üdvtörténet* tudatosul. Mindez annak a jele, hogy a valóságos emberi érintkezés a gazdaság szférájától a valláséig – csak *korlátozott, szűk körű* lehetett. Még *Machiavelli* is csupán Firenze dimenzióiban gondolkodik, még *Luther*nek vagy *Kálvin*nak sincs az európai viszonyokat transzcendáló történelemképe. Nem is lehet: egy ilyen kép megszilárdításának feltételeit csak a hagyományos korlátokat kíméletlenül szétzúzó kapitalista fejlődés, a tőkés *világpiac* kiformálódása teremthette meg, amint hogy másfelől az Európából (és később Amerikából) kiinduló tőkekivitel, technológiai és szellemi export kedvezett az Európa-központú világkontinuum és *liberális fejlődésgondolat* diadalmenetének is. Minden kultúra összemérhetőnek tűnik, köztük egyszerű mennyiségi különbség jelentkezik, a kulturális fejlődésnek pedig Európa egyszerre eleve adott mintája *és* csúcspontja.

Nem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hogy ez a világtörténeti kulturális identitástudat szinte már *eleve* súlyos ellentmondásokat zárt magába, és az idő múlásával ezek mindinkább a felszínre törtek. A burzsoázia által kifejlesztett világérintkezés és világpiac azt is jelentette, hogy az egyének mindinkább egy számukra idegen egyetemes hatalom uralma alá kerültek. Másfelől ez a világérintkezés feltételezte a proletariátusnak, ennek a „világtörténeti jellegű osztálynak" a kifejlődését. Így az integráció polgári modelljével szemben a XX. században megjelent a *szocialista társadalmi integráció* igénye, majd valósága, kiéleződött az *ellentét* az egyes nemzeti kultúrák, az európai és világkultúra tartalmát, értékeit minősítő polgári és szocialista eszmék közt. Másfelől: a *gyarmatok* egyre gyorsuló felszabadulásának folyamata létrehozta és fokozta az ellentétet a *harmadik világba* tartozó országok kulturális öntudata és a polgári

jellegű, Európa-központú nézetek közt. Mindez együttesen diszkreditálta az Európa- és Amerika-központú apológiákat, *relativizálta* azok alapvetőnek deklarált értékeit, miközben felmutatta a más irányú *szintézisek* lehetőségét is.

Ahogyan ez nagy változások idején korábban is történt (gondoljunk csak az újkori angol és francia fejlődés tényleges különbségeinek harcos és ideologikus eltúlzására), ebben a helyzetben az első lépésben a társadalmi tudatban ismét csak az összemérhetetlenség abszolutizálására irányuló tendenciák hódítottak teret az összemérhetőség gondolati eltúlzásának reakciójaként. Ezt reprezentálta még a proletkultos avantgarde előretörése is a szocialista kulturális mozgalmakban, ezt fejezik ki a fejlődő országokban tért hódító eszmék, amelyek szerint a kereszténység, a humanizmus vagy a marxizmus – mint az európai kultúra termékei – egyaránt alkalmazhatatlanok a harmadik világban. És ugyanezt reagálta le a gyarmati elnyomást elítélő, a fejlődő országok kultúrájának védelmére siető polgári értelmiségnek az a része is, amely most a kultúrák inkommenzurabilitását hangsúlyozta, s így támadta a burzsoázia korábbi evolucionista historizmusát, az európai expanzió egykori ideológiai alapjait.

A pozitivista fejlődésgondolat éppen saját szülötteitől: a módszertani nominalizmusra és relativizmusra hajló posztpozitivistáktól és strukturalistáktól kapta a legélesebb bírálatot, akik ugyanakkor – a történetiség eszméjének interpretálhatatlanságát vallva – természetesen bizonyos pontokon szembekerültek a marxizmussal is. „A történelem diszkontinuus egész – vallja Claude *Lévi-Strauss* –, amely olyan történelmi szférákból áll, amelyek közül mindegyiket az Azelőtt és az Azután sajátos frekvenciája és eltérő kódolása határozza meg. Azok között az adottságok között, amelyekből valamennyi ilyen terület összetevődik, éppoly kevéssé lehetséges az átmenet, mint a racionális és az irracionális számok közt."[3] Michel *Foucault* pedig a történelmi diszkontinuitás eszméjét az etnológia oldaláról is verifikálhatónak tekinti.

Az összehasonlíthatóság hamis tudati, filozófiai hiposztázi-

saira azonban, amelyek eltúlozzák a kultúrák kapcsolatainak objektív jelentőségét, nem kielégítő válasz az inkommenzurabilitásnak a kultúrák közti reális közvetítéseket és kölcsönhatásokat gyakorlatilag figyelmen kívül hagyó hiposztázisa.

2

Ha eltekintünk azoktól a kultúráktól, amelyekben a kölcsönhatás elemei elhanyagolhatóan csekélyek, azt mondhatjuk, hogy minden kultúra termelési és kommunikációs viszonyok egyfajta *kontinuumában* létezik, szakadatlanul *interiorizál* külső hatásokat, miközben maga is *befolyásol* más kultúrákat. Ily módon semmi meglepő sincs például abban, hogy – különösen *hasonló* szerkezetű társadalmak esetén – a vallásban, a művészetben, általában a társadalmi tudatban *hasonló* motívumok tömegével találkozunk. A komparativisztika ezt a tényt már vagy kétszáz éve tudatosítja is – azonban gyakran abból a hallgatólagos feltevésből kiindulva, hogy e hasonlóságok valamilyen közös *emberi lényeg* vagy valamilyen, a történetileg változó tudati formák mögött meghúzódó *archaikus*, nem tudatosított *gondolati tartalom* kifejezései.

Ezzel azonban aligha lehet megelégedni. A különböző kultúrák ugyanis *nem egyforma affinitást* mutatnak a külső hatások iránt, sőt azok között sajátos módon „válogatnak", és *a befogadott hatást is eltérő módon, strukturális sajátosságaiknak megfelelően sajátítják el.* Nem kell tehát tagadnunk az egyes kultúrák viszonylagosan autochtón voltát. Végső soron minden kultúra *valamiképpen adekvát* azokkal a viszonyokkal, amelyeknek szövetében él és *inadekvát* a más kultúrák alapjául szolgáló viszonyokkal szemben. Ez azt jelenti, hogy az, amit kulturális összemérhetetlenségnek neveznek, *bizonyos értelemben* valós alappal bír. De ez az „összemérhetetlenség" valójában nem jelent többet, mint azt, hogy az egyes kultúrák *saját* körülményeik termékei és konstituensei. Ez nem zárja ki, hanem feltételezi azt, hogy a kultúrák fejlettebb fokon maguk is külső hatások

befogadása és továbbépítése révén alakítják ki sajátos arculatukat, aminthogy valamilyen *hatással* vannak a többi kultúrára is. Más szóval: sajátosságaik csak kölcsönhatások folyamatában léteznek, s éppen e sajátos mivoltukban hasonlítandók, mérendők össze más kultúrákkal. Az összevetést az teszi lehetővé, hogy a különös, a konkrét a *valóságban* magában hordja *mozzanatként* az általánost.

Lássunk erre példát – szándékosan annak a kultúrának a köréből, amelynek két szakaszát Paul S. *Feyerabend* kognitív szempontból összemérhetetlennek, mintegy a paradigmaváltás paradigmájának minősíti. A korai görög gondolkodásról van szó, európai kultúránk egyik legfontosabb forrásvidékéről, ezen belül pedig Homérosz és Hésziodosz mítoszairól.

Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy az egész görög mitológia éppúgy ázsiai „import", kulturális migráció nyomán került Hellasz földjére, amiként tulajdonképpen – talán a pelazgok kivételével – a félsziget és a szigetek egész lakossága is Ázsia küldötte. A hellén öntudat azonban nem hogy nem vesz tudomást az összemérhetőségnek erről az alapjáról, e kulturális hasonlóságokról, ellenkezőleg: a barbár Kelettel (és az önnön barbár múltjával) szembeni *diszkrepanciákat* hangsúlyozza. A valóságban az ázsiai mitológiák, az ázsiai kultúra elutasítása szinte *már in statu nascendi megtörténik*, s e kritika hátterében egy újfajta, saját lehetőségeit még alig realizáló társadalmi *szerkezet* által serkentett, félig tudatos hatások fedhetők fel, amelyek mindenekelőtt a kulturális asszimiláció „logikáját" szabják meg. Ez az asszimilációs gyakorlat eltér a keleti társadalmakétól, jóllehet maga is azokból fejlődött ki.

Reitzenstein részletesen kimutatta, hogy a Hésziodosznál oly fontos szerepet játszó *Krónosz*-történet csaknem valamennyi *eleme* megtalálható a hettita és hurrita mítoszokban. A szülei – Uranosz és Gaia – nászát apja kasztrálása révén meghiúsító, őket detronizáló és a trónon felváltó Krónosz nem más, mint ama *Kumarbi* görög mása, aki apját, Anut szintén megfosztotta férfiasságától, hogy helyébe üljön. Krónosz – saját tette megismétlődésétől félve – ugyanúgy felfalja gyermekeit, mint Kumar-

bi, míg aztán anyja csele segítségével *Zeusz* nevű fia meg nem szakítja ezt a theophagiát – ugyanúgy, ahogyan ezt a hettita mítoszban Kumarbi fia, *Tesub* cselekszi.

Első közelítésben tehát ugyanarról a mítoszról van szó. De ismételnünk kell: az elsajátítás a hellén társadalmi-kulturális rendszer sajátos logikája szerint történt. Az *ázsiai* mítoszban Tesub nem ül apja trónjára, ahogyan ezt az olümposziak élén Zeusz tette, hanem *nagyapja*, Anu uralmát állítja helyre – vagyis az eredeti világállapothoz téríti vissza a mitikus kozmoszt, befejezvén a *ciklikus* mozgást az Anu képviselte *nyugalom* jegyében. Hellaszban a mítosz értelme ennek éppen az ellenkezője: a három istengeneráció úgy váltja egymást, hogy ez a folyamat *az idő kitüntetett irányát*, a történelem olyan mozgását érzékelteti, amely nem a korábbi állapotot rekonstruálja. A *ciklikus ismétlődés* Keleten jól ismert statikus elvével szemben itt tehát a történelem *dinamikus progressziója* érződik a mítoszban.

Ugyanígy: határozott különbséget mutatnak az első istengeneráció trónfosztásának következményei is. Krónosz lemetszett phallosza éppúgy megtermékenyíti a tengert, mint Anué. De míg a keleti mítosz szerint a vízből *Mot*, a halál és a terméketlenség istene kél életre, a görög verzióban ugyanezen aktus következménye éppen *Aphrodité*, a szerelem, a szépség és a termékenység istennőjének megszületése a habokból. A csaknem azonos *mitémák*ból tehát mondanivalóját tekintve eltérő jellegű *mítosz* jött létre: az ázsiai nyersanyagot a hellén talajból sarjadt impulzusok eltérő intenciók szerint formálták meg.

Más példa. A hellén *mitikus kozmogóniák* – mint tudjuk – a *teogónia* formájában jelennek meg. De az istenek első generációi közt egyben ugyanazoknak az *ősprincípiumoknak* a hordozóit is megtalálhatjuk, amelyeket a VI. századtól kezdve a ión természetfilozófusok *fizikai archéknak* tekintettek, hogy belőlük a kozmosz sokrétűségét levezessék: *Gaia*, a föld, *Uranosz*, az ég (a *levegő*-ég) istene és egyben *maga* a Föld, *maga* az ég is, Zeusz idősebb testvérei között ott találjuk *Poszeidón*t, a *vizek*, *Héphaisztosz*t, a *tűz* őrzőjét stb.

A filozófiai gondolkodás később dezantropomorfizálta eze-

ket a képleteket, és ez ugrást, diszkontinuitást hozott a gondolkodás fejlődésében. De ez egyben azt is jelenti, hogy ez a filozófia nem jöhetett volna létre önnön mitikus előzményeinek elsajátítása nélkül. Egy új „logika" térhódításának vagyunk tanúi, de a régi tagadása *dialektikusan* megy végbe: a megszüntetés és a megőrzés *együttes* eredményeként. *A paradigmaváltás nem abszolút.*

Más szóval: az áthagyományozás közvetlen kontinuitása megszakadt – anélkül azonban, hogy az áthagyományozott anyag kárbaveszett volna. A mítoszok mondanivalója – ha úgy tetszik – „összemérhetetlenné" vált, de ez nem változtat a recepció tényén, csupán a befogadás és elsajátítás *sajátos mechanizmusa módosult.* Az inkommenzurabilitás – a kulturális hatás elsajátítása közben – teljesen elveszti *abszolút* jellegét, mivel a diszkontinuitás nem terjed ki a kulturális anyag *egészére*, és *történeti* magyarázatot nyer. A kulturális kapcsolatokban jelen levő kontinuitás azonban egymástól különböző formák és tartalmak mozzanataként érvényesül: az egymástól eltérő rendszerekbe a külső hatások csak a rendszer szerkezetének megfelelően átalakulva épülnek be.

A hatások összedolgozásának, kiválasztásának és továbbépítésének *okát* aligha kereshetjük a „görög szellemben", már csak azért sem, mert a „görög szellem" nem más, mint e hatások összekapcsolásának mindenkori *eredménye.* Véleményem szerint ez a kiválasztás inkább az emberek mindennapi életviteléből származó ösztönzéseknek köszönhető, amely életvitelre mindenekelőtt a társadalmi termelés adott alakja, módja nyomja rá a maga bélyegét. Az *antik* termelés módja például – az *ázsiaival* szemben – magában hordja az éppen adott viszonyok lényegi *meghaladásának*, felbomlasztásának tendenciáit. S ezért *nem* pusztán az éppen adott állapot ciklikus, egyszerű reprodukciójával, hanem inkább a *bővítésben*, a szüntelen *változásban* megnyilvánuló reprodukciós típussal összhangzó mítoszképzésnek kedvezett.

Ami a marxizmus autentikus képviselőit, elsősorban magát Marxot illeti, nagyon is tudatában voltak az imént elemzett problémák jelentőségének. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* híres *Bevezetése* részletesen szól fogalmaink, az általunk használt tudományos kategóriák kettős jellegéről. Ezek a fogalmak – például a munka, a tulajdon, a pénz kategóriái – egyrészt „*ősrégi*", „özönvíz előtti" tartalmakat hordoznak, a civilizáció kialakulása óta, de részben még annál is régebben használatos, „minden társadalmi formára érvényes vonatkozást" fejeznek ki. De ha az elvontság tartalmát megvizsgáljuk, kiderül, hogy „még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy – éppen elvontságuk folytán – minden korszakra érvényesek, mindamellett *ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek*".[4]

Más szóval: *fogalmainkban* egyaránt kifejezzük a történelmi valóság közös, egymással összevethető vonásait és az egyes korokra specifikus („csak... ezeken belül teljes érvényű") – ha úgy tetszik – összemérhetetlen mozzanatait, s e mozzanatok bennük a különbségeket meg nem szüntető egységet alkotnak.

Úgy vélem, mindez általánosságban nemcsak az egyes fogalmak, de a tudati rendszerek, a *kultúrák* összefüggéseire is áll. A kultúrák *összehasonlíthatók*, összehasonlítandók egymással, hiszen végül is valamennyi kultúra a saját létüket meghatározott körülmények közt *társadalmi* lényként és *tudatosan újratermelő emberek* produktuma és ugyanakkor ezen újratermelés tényezője is. Ez az *elvont* kommenzurabilitás azonban nem adhat magyarázatot a kulturális típusok mélyreható különbségeire: a *logikai* séma nem is létezik a maga történeti alapjától, az említett antropológiai kategóriák (munkavégzés, társadalmiság, tudatos tevékenység stb.) *történeti* meghatározottságától függetlenül. A történelmi mozgás, amely egyaránt eredményez elkülönülést és azonosulást az egyes kultúrák közt, elsősorban

nem a kulturális rendszerek egyes elemei (például a művészet, a filozófia, a vallás, az erkölcs) folyamatos fejlődését biztosítja, hanem az adott rendszerszerűség *egészét*, annak alapszerkezetét, dinamikájának és statikájának sajátosságát segíti kialakuláshoz és változáshoz. Ezért a termelőerők és termelési viszonyok egységeként felfogott termelési mód, a társadalmi-gazdasági alakulatok összevethetők, történeti fejlettségük szempontjából *összemérhetők* egymással, s *világtörténeti szempontból* progresszív sort alkotnak. A kulturális típusok inkommenzurabilitásának tézisét támogató kutatók sem pusztán a kultúra egyes formáit, mozzanatait tartják összevethetetlennek, hanem főként a kulturális paradigmákat, azokat a „logikákat", amelyek a mozzanatokat rendezik. De éppen ezek a logikák állnak kapcsolatban a termelés történeti struktúráival – márpedig a társadalmi és kulturális típusok összevetésének lehetőségét éppen az egész kultúrát megalapozó, annak történeti fejlődésével összefonódó termelési szerkezetek objektív tanulmányozása teszi lehetővé.

A termelés fejlődése *világtörténetileg* akkor is kontinuitást teremt a különböző kultúrák közt, ha azok hosszú ideig nem álltak egymással *közvetlen* genetikus kapcsolatban, s ez a tény nemcsak a termelőerők színvonalát teszi összehasonlíthatóvá, de együtt jár azzal az általános érvényű (bár egyenlőtlenül érvényesülő) szabályszerűséggel is, hogy hasonló szintű termelőerők hasonló termelési-társadalmi viszonyok létrejöttéhez adnak impulzust. A társadalmi kommunikáció objektív „logikája" és a nyelvi szerkezetek analógiája megerősíti azt a feltevést, hogy nemcsak a termelőerők és a termelési viszonyok, hanem a nyelvek logikája is összevethető egymással.

Absztrakt szinten igaz marad az is, hogy a történelmileg kialakult *társadalmi-gazdasági alakulatok* és *szellemi kultúrájuk* közt meghatározott összefüggés van, hogy szabály szerint a megegyező termelési módok hasonló, a különböző termelési módok eltérő kulturális szerkezettel párosulnak.

Ám minden elmélet szürke, de zöld az élet aranyfája. Ha választ akarunk adni a kulturális összehasonlíthatatlanság és

összehasonlíthatóság elvi kérdéseire, minden azon múlik, miként értelmezzük *magát a történelmet*.

Feltehető először is a kérdés: összeegyeztethető-e az *egész* történelemben ható törvényszerűségek elismerése az ellentmondásokkal, az egyenlőtlenséggel, az ugrásokkal? Nem kell-e Jürgen *Habermas*nak igazat adnunk, aki szerint a történelmi materializmus rekonstrukciójára éppen azért van szükség, mert „sem unilinearitás, sem szükségszerűség, sem folytonosság, sem a történelem visszafordíthatatlansága"[5] nem érvényesül a valóságban?

Marxnál azonban hiába keresnénk a haladás *unilineáris* modelljeit. Ehelyett a következőket olvashatjuk: „Az úgynevezett történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti, és minthogy ritkán és csak egészen meghatározott feltételek között képes önmagát bírálni..., ezeket mindig egyoldalúan fogja fel."[6] A történeti haladás marxi kritériuma – a *természeti korlátok visszaszorítása* – maga is *ellentmondásokon át* érvényesülő következménye az *egyetemes* történeti mozgásnak, nem pedig *minden* egymást követő szakaszban fokozatosan kibontakozó formatív elve. Hiszen a fejlődés annyira nem unilineáris, hogy a Föld hatalmas területein évezredeken át érdemben nem változtak a termelési viszonyok, miközben másutt gyökeres társadalmi változások gyors ritmusban követték egymást.

A termelőerők és termelési viszonyok összhangjának törvénye – mint minden társadalmi törvény – maga is *tendenciaként* érvényesül a konkrét valóságban. S ezért mindennél fontosabbnak tűnik a törvény *konkrét* érvényesülésének, tényleges hatásmechanizmusának vizsgálata. *Engels* helyesen írja egy levelében, hogy a politikai, jogi formák, filozófiai elméletek, vallási nézetek „kölcsönhatása az, amelyben a véletlenségeknek végtelen tömegén keresztül... végül is mint szükségszerű, a gazdasági mozgás érvényesül"[7].

Ez azt is jelenti, hogy – miként ezt legújabb történelmünk is mutatja – ez a törvény egyáltalán *nem automatikusan*, a tudatosan (bár olykor hamis tudattal) végrehajtott tevékenységtől

függetlenül érvényesül, hogy döntések, véletlenek, kezdeményezések, felfedezések"[8] – egyáltalán a szubjektum aktivitása – *nem* összeegyeztethetetlenek a marxizmus törvényfelfogásával. Itt ugyanis a tudatos mozzanat szerepe éppen a kialakult objektív lehetőségekből fakadó alternatívák közti *döntésben* és e döntés *realizálásában* van. Az alternatívák egy bizonyos ponton szükségszerűen állnak elő, de *végső soron* éppen azt a kérdést „teszik fel" nekünk, hogy megmaradjunk-e az adott állapot termelési-társadalmi viszonyainak keretei közt, vagy – amennyiben erre az adott társadalmi viszonyok reális lehetőséget biztosítanak – megszakítsuk-e a kontinuitást, és új mozgásteret teremtsünk-e a cselekvés számára. Egy mechanisztikus törvényfelfogással persze összeegyeztethetetlen az *alternatívák* létének, a *véletlennek* és a történelmi folyamat *szükségszerűségeinek együttes* elfogadása, elfogadhatatlan a kontinuitásnak a diszkontinuitásba való átmenete, a társadalmi *objektivitás* meghatározó jelentőségének kiemelése *és* a szubjektivitás *forradalmi* jelentőségének aláhúzása. Egy dialektikus szemlélet számára viszont ezek alapvető módszertani elvek, amelyek érvényesítése nélkül semmit sem értünk meg a történelemből, és képtelenek leszünk a helyes cselekvésre. Csakis az ilyen történelemfelfogás segítségével lehetünk képesek helyesen értelmezni azt a tényt, hogy sem a folyamatosság megszakítása, sem a fejlődés egyenlőtlensége nem mond ellent a történelem egységének.

A tényleges történelem – az üdvtörténet sémájától eltérően – *nem engedelmeskedik a lineáris, egyszeri, teleologikus fejlődés eszméjének*. Ellenkezőleg: az emberi előtörténet egész eddigi fejlődésére annak messzemenő *egyenlőtlensége* volt a jellemző. Egyes virágzó kultúrák elpusztulnak, mások évezredeken keresztül nem képesek túllépni a saját maguk által szabott határokon. Ismét mások üstökösként emelkednek történelmi jelentőségre, hogy aztán esetleg ismét a jelentéktelenségbe süllyedjenek vissza, megint mások hosszú ideig képesek tartani kiemelkedő szerepüket és befolyásolni az összfejlődést, a színvonalukat megközelíteni nem képes kultúrákat. Csak a szocializmus-

sal veheti kezdetét az egyenlőtlenségek mérséklésének folyamata. Úgyszólván egyetlen társadalmat sem ismerünk, amely végighaladt volna az emberiség egyetemes fejlődésének *valamennyi* progresszív szakaszán.

Csak elvontan, az *összemberi fejlődés szemszögéből* tűnik az emberiség története olyannak, mint amely valamennyi fontos történeti lépcsőfokot – az ázsiai, az antik, a feudális és a polgári termelési módot – befutotta. *Európa* társadalmai – Ázsiától, Afrikától, Amerikától eltérően – egyenként egyenlőtlen módon, de *együttesen* végighaladtak e fokozatokon: ez a *reális* alapja annak a látszatnak, hogy az európai út más kontinensek történelmének valódi paradigmája volna. Európát joggal tekinthetjük az összemberi fejlődés *klasszikus*, *tipikus* hordozójának – ebből azonban távolról sem következik annak az Európacentrikus szemléletnek az igazsága, hogy például Ázsiának vagy Afrikának hasonló módon végig kellett volna haladnia mindazokon a stációkon, amelyeken Európa végigment.

Másodszor: a *történeti-ontológiai* és a *logikai* – Hegel felfogásával ellentétben – nem esik egybe, jóllehet az elsődlegesen a munkatevékenység által hordozott ontológiai valamiképpen *végső soron* a logikai alapjául szolgál. Az, hogy egyetlen konkrét társadalmi alakulat sem felelt meg soha pontosan saját fogalmának, nemcsak a rendszerek objektív bonyolultságára, logikai absztrakcióink korlátaira utal, de arra is, hogy a történelemnek mint elvont *logikai* törvényeknek engedelmeskedő folyamatnak a leírása merő antropomorfizáció volna. Témánk szempontjából mindez azért is jelentős, mert arra figyelmeztet, hogy *a társadalmi folyamatok objektív összehasonlíthatóságának* kérdését meg kell különböztetnünk *eszméink*, *kultúráink összehasonlíthatóságának kérdésétől.*

Harmadszor: *a társadalmi termelés adott szintje és a kultúra* elért színvonala közti összefüggés hasonlóképpen csak egyenlőtlenül, sőt olykor *paradoxiákban* érvényesül. A *gazdaság* sohasem szabja meg a kulturális fejlődés pályáit egymagában: valójában a *reális* kulturális *lehetőségeknek* egy bizonyos szféráját hozza létre, amely lehetőségek valóra váltása megannyi

nem-gazdasági (politikai, jogi, erkölcsi, vallási, filozófiai, művészeti, tudományos) erő *kölcsönhatásától és e kölcsönhatásnak az újratermelésre gyakorolt hatásától* függ.

A zsidó monoteizmus nem jöhetett volna létre egyfelől a még nagyon is eleven és erős törzsi hagyomány, másfelől a királyi hatalom ázsiai viszonylatban szokatlan erőtlensége nélkül, de megszületéséhez rendkívüli és a véletlen szférájába tartozó *politikai-történelmi események* is szükségesek voltak, hatása viszont – az egyetlen istennel kötött szövetség erőteljes integráló-egyesítő hatása – messze túlterjedt a termékeny félhold horizontján. A Biblia tartós hatásának titka nem utolsósorban az, hogy miközben összefoglalja a tradicionális társadalmi-erkölcsi viselkedés normáit, a köznapi élet tapasztalatait – más szóval: a *kontinuitás* eszméjét sugallja –, ugyanakkor kifejezi a különböző etnikumok sorsa és a történelem általános menete, az egyed és közössége közti konfliktusokat és a maga módján megoldásuk lehetőségét is – a *paradigmaváltás*, a *megőrzés*, a *megújulás* problematikáját is –, s mindezt éppen a történelem egyik legmarkánsabb fordulóján, az ázsiai birodalmak bomlásának és az antik termelési mód felülkerekedésének határán.

Továbbá: az egyenlőtlenség érvényesül a *kultúra szféráján belül* is. Nemcsak az igaz, hogy viszonylag fejletlen termelőerők bázisán is létrejöhettek igen magas színvonalú művészeti vagy filozófiai teljesítmények, és hogy megfordítva, kiemelkedő gazdasági fejlettséget érhetnek el bizonyos társadalmak jelentősebb irodalmi, művészeti, filozófiai kultúra nélkül. Az is tény, hogy *bizonyos* körülmények közt (például az antik poliszban) a kultúra *bizonyos* formái (például a mítoszok) a kultúra más formáinak (például a művészeteknek) *nyersanyagát és előfeltételét* jelentik, *más* körülmények között viszont (például a kifejlett kapitalizmusban) ez az összefüggés nem áll fenn. A gazdasági, technikai vagy a tudományos fejlődés, amely közvetlenül elsősorban a termelőerők fejlődésével kapcsolódik össze, nem alkalmas arra, hogy csupán ennek modellje szerint próbáljuk megítélni egyfelől a politikai, jogi, erkölcsi szabályozás, másfelől a művészet vagy a vallás változásait.

E *reális alappal* bíró fejlődési egyenlőtlenségeket *nagyítja fel* – különösen megoldhatatlannak tűnő társadalmi válsághelyzetekben – a tudat odáig, hogy *a csak történelmi úton összemérhetőt – főként a történetiség kiiktatásával – elvileg összeférhetetlenné* konstituálja.

A paradigmaváltások nem zárják ki *hosszú életű kulturális rendszerek* relatív invarianciáját. Ez az oka, hogy például lehetséges *általában* kereszténységről beszélni, jóllehet tudjuk, hogy annak antik formája igencsak különbözik középkori vagy legújabb kori alakjától. A tudati, kulturális szerkezetek összevetése főként akkor vezethet el a köztük mutatkozó különbségek kvázi-mitikus abszolutizálásához, ha mellőzzük a *gyakorlati* tevékenység ama rendszereinek összehasonlítását, amelyekkel e tudati struktúrák szimbiózisban élnek. Ptolemaiosz és Kopernikusz rendszere mindaddig *csak* ellentétesnek tűnik, amíg figyelmen kívül hagyjuk, hogy mind a kettő a maga korában meghatározott gyakorlati – kereskedelmi, hajózási stb. – szükségleteknek is megfelelt, és jóllehet e szükségletek maguk is megváltoztak az újkorban, e változás természete nem volna érthető az ugrást megelőző történelem objektív menetének megértése nélkül. Ennek a gyakorlatnak a tanulmányozása ad választ arra is, mikor, milyen szabályszerűségeknek megfelelően alakul a kultúra belső szerkezete, válnak dominálóvá vagy maradnak el a fejlődésben bizonyos formái – a művészet vagy a tudomány stb.

Ahhoz, hogy a történelmet a maga ellentmondásos, egyenlőtlen fejlődésében, reális kontinuitásában és diszkontinuitásában felfogjuk, nyilvánvalóan meg kell haladnunk a történelem *antropomorfizáló* szemléletét. Ezt a dezantropomorfizálási törekvést az újkori gondolkodásban – Francis *Bacon idolum*ai óta – meg is figyelhetjük. E tudati fejlődést a termelési folyamaton belül a természethez való viszony megváltozása is messzemenően támogatta. De tény, hogy ezzel párhuzamosan (szinte a dezantropomorfizáció komplementer elemeként) lépett fel a tudat (tapasztalat, értelem, ész) jelentőségének túlhangsúlyozása, s ezzel egy újfajta *humanisztikus szubjektivizmus* és *szubjekti-*

vista historicizmus veszélye. Az újabb antropológiai, etnológiai, társadalompszichológiai fejlődés igyekezett *ellensúlyozni* ezt a szubjektivista veszélyt. Bizonyos irányzatokban azonban – különös módon éppen az objektív struktúrák vizsgálatának eredményeként – ismét a történelem és a kultúra *relativizálása* fenyeget, s éppen azáltal, hogy egyes vizsgálódásokban *elvileg összemérhetetlennek* tekintett struktúrák analízisére szűkítik le a tudomány feladatát. Itt tehát ismét kibékíthetetlen ellentétként néz egymással szembe egy ember nélküli *objektív* struktúrakomplexus és egy struktúrákhoz nem kötött, parttalan *szubjektivitás*.

Az elméleti kiutat nézetünk szerint – ismételjük – az objektív és a szubjektív, az abszolút és a relatív *dialektikája* nyújthatja, ahol az objektív történeti struktúrát magában a *szubjektív cselekvések* együttesében felfedhető *rendszerszerűségben* lelik fel, ahol a struktúrák *relativitását*, *különneműségét* nem tekintik függetlennek a kölcsönhatásaikból kialakult történelmi mozgás *egyetemes és abszolút tendenciájától*. A kulturális *különbözőség* és *„összemérhetetlenség"* csakis a társadalmi-történelmi gyakorlat e folyamatában őrződik meg és oldódik fel. Csakis ez a folyamat gyökereztethet meg a tudatban egy olyan logikát, amelyben az *azonosság* nem marad merev és halott, mivel magában rejti a *különbözőség* mozzanatát, ahol a *kulturális identitás* sem valamilyen ideáltípus érvényesülését jelenti, hanem – Hegellel szólva – az azonosság és nem-azonosság azonosságát.

A relativitáselmélet megalapítója jellemezte így a népszerűség kedvéért az idő relativitásának jelentését: „A különböző fizikai rendszerekben az órák másként járnak." A kulturális összehasonlíthatatlanság eszméjének mai filozófus és etnológus hívei olykor kedvtelve idézik ezeket a szavakat. Figyelmen kívül hagyják viszont azt, hogy Einsteinnek (aki, mellesleg szólva, egyáltalán nem vonta kétségbe az idő objektivitását) nem állt szándékában történeti kapcsolataikban értelmezni a „szinkron" fizikai rendszereket, s – meglehet – fizikai vonatkozásban ugyancsak nehéz igazában felvetni a kozmikus „egész" törté-

netisége tartalmának kérdését. A kultúrák azonban egyaránt társadalmi-emberi produktumok, s mint ilyenek történeti jelenségek, amelyek sajátosságaikban is tartalmaznak egyetemes mozzanatokat, magukban hordják az összehasonlítás lehetőségét.

Egy materialisztikus és dialektikus történeti szemlélet és módszer lehetővé teszi a különböző szisztémák objektív *fejlettségi fokának megállapítását*. Jóllehet ennek bizonyítása külön tárgyalást igényelne, annyit talán leszögezhetünk: ez nem jelent azonosulást valamilyen evolucionista historizmussal. A *rendszerszerűség* – láttuk – nem engedelmeskedik valamilyen *logikai* következetességnek. Megértése – Marxszal szólva – betekintést nyújt ama letűnt formáknak a tagolódásába, amelyeknek romjaiból felépült, amelyeknek le nem küzdött maradványai gyakran csak „elsatnyulva, vagy éppen travesztálva" fellelhetők benne. Fordítva azonban nem haladhatunk: az alacsonyabból nem következtethetünk közvetlenül a magasabbra. Ezért a kulturális struktúráknak a múltra reflektáló, de a reflexióban ki nem merülő elemzése, *pusztán a múltból le nem vezethető történeti típusaik feltárása* – újra meg újra elvégzendő feladat marad. Különösen fontos feladat ez a kulturális kölcsönhatásoknak abban a dinamikus korszakában, amelyben élünk, midőn egyszerre rajzolódnak ki az idáig nem sejtett eltérések és hasonlóságok. Mi a mai polgári kultúra jelentősége a szocialista országok, s mi a *szocialista* országok kultúrájának jelentősége a polgári kultúra számára? Miben áll *Európa* kultúrájának érvényes mondanivalója a fejlődő országok számára, és mivel termékenyítheti meg a harmadik világ az európai gondolkodást? A kérdéseket csak a jövő válaszolhatja meg. De bármilyenek lesznek is ezek a válaszok, két dologban biztosak lehetünk. Abban, hogy az a tényleges *érték*, amit az emberiség valaha létrehozott, továbbra is *folyamatosan* befolyásolja a kultúra történetét. És abban, hogy kultúránk produktumait, hagyományainkat *minden új kultúra a maga társadalmi logikája szerint* interpretálva illeszti be (mert csak úgy illesztheti be) saját kereteibe.

JEGYZETEK

[1] *P. Strasser:* Historische Nähe und historische Distanz. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1980. 3. sz. 308. old.

[2] MEM 3. köt. 37. old.

[3] *C. Lévi-Strauss:* Das wilde Denken. Frankfurt/M. 1973. Idézi *P. Strasser:* Id. mű. 314. old.

[4] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 30. old.

[5] *J. Habermas:* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/M 1976. 154. old.

[6] *Marx:* Id. mű. MEM 46/I. köt. 31. old.

[7] Engels levele J. Blochhoz. 1890. szept. 21. MEM 37. köt. 453. old.

[8] *M. Foucault:* Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1973. 17. old.

Gondolatok a Bibliáról

SZÜKSÉGES-E ISMERNÜNK A BIBLIÁT?

Arról a könyvről lesz szó, amely Földünkön a legnagyobb példányszámban forog közkézen, és amely csaknem két évezreden át a legtartósabb és legkiterjedtebb hatást gyakorolta az emberiség történetére. Nemcsak évezredek, hanem *különböző történeti viszonyok* üzenete a Biblia. Ószövetségi részei még az ókori Kelet szellemét sugározzák, az Újszövetség már a hellenizmus világáét és a római birodalomét is. Latin fordítása a középkori Európa életében játszott szinte hasonlíthatatlan szerepet, míg – az újkori nemzeti államok kialakulásának megfelelően – meg nem indult a szöveg lefordítása az európai nemzeti nyelvekre, századunkban pedig – a gyarmatbirodalmak felbomlásával egyidejűen – már az Európán és Amerikán kívüli országok, a harmadik világ úgyszólván valamennyi nyelvére is.

E hosszú időszak alatt a Biblia sokrétű és ellentmondásos *társadalmi* szerepet játszott. Önigazolásukat keresték és találták meg benne a késői ókor cézárjai, a feudalizmus császárai és pápái, a polgári társadalom kereskedői, bankárai és iparvállalkozói, de belőle merítettek ihletet a fennálló erkölcsi és politikai rend elleni támadásukhoz a korai kereszténység demokratikus szellemét is őrző eretnekmozgalmak, majd az előreformáció, a polgári és a népi reformáció harcosai, sőt részben az első szocialisták is.

A Biblia *nem egyetlen vallási rendszer* szent könyve. Első nagy részét a zsidó vallás hívei minősítik az isteni kinyilatkoz-

tatás tévedhetetlen termékének, a katolikus, protestáns és ortodox *kereszténység* viszont ezt a részt – az Ószövetséget főként a kinyilatkoztatás művét betetéző Újszövetség előkészítésének tekinti. Az *iszlám* pedig, amely – az előző vallásokhoz hasonlóan – csak önmagát véli igaz hitnek, a Biblia mindkét részét csupán az egyedül igaz isten által inspirált *Korán* előképének minősíti.

A Biblia – hosszú pályája során – érthető módon a tartalmának és jelentőségének értelmezésére irányuló sokféle meditációt váltott ki. Természetes kiindulópontjává lett a zsidó és *keresztény teológiának és filozófiának*. *Augustinus* vagy a *Canterbury Anselmus* a könyv abszolút igazságtartalmába vetett hitet még minden tudás előfeltételének minősítette, *Aquinói Tamás* már szükségesnek tartotta a természeti és természetfölötti világ rendjét vizsgáló filozófia önálló funkcionálását is a Bibliában foglalt hitigazságok értelmi megerősítése érdekében, *Duns Scotus* viszont éppenséggel lehetetlennek tekintette azt, hogy e hitigazságokat az értelem hitelesítse – s ezzel megnyitotta az utat a filozófiai és a teológiai igazság szétválasztásához, a kettős igazság elmélete irányába. A *De tribus impostoribus* című késő középkori pamflet névtelen szerzői pedig már elkülönítették az emberek szívébe írt természetes hitet azoktól a vallásoktól, amelyeket szerintük a „három szélhámos" (Mózes, Jézus, Mohamed) *csalás* révén hozott létre, visszaélvén az emberek hiszékenységével és tudatlanságával.

Csakhamar nyilvánvalóvá lett, hogy nemcsak a Biblia teológiai tolmácsolása, *de filozófiai kritikájának* pályái is rendkívül sokfélék. A *csalás-elméletek* maguk is igen szívósak és hosszú életűek, de rövidesen csatlakozik hozzájuk a *humanisták* Bibliaértelmezése is, akik a szent könyv szövegében található ellentmondások és abszurditások, a „balgaságok" kimutatására törekednek, anélkül, hogy ezt összeegyeztethetetlennek találnák keresztény hitükkel. A francia *felvilágosodás* viszont éppen a rációt és részben már a természettudományt vonultatta fel a vallás ellen: kibékíthetetlenül ellenségesnek minősítette a hitet és a tudást, de ezt metafizikus, nem-dialektikus szellemben tette.

Így csaknem veszendőbe ment az a gondolat, amit a humanista kritika sejtésszerűen tartalmazott: a „balgaság" *nem* tökéletes abszurdum, és olykor történelmileg elkerülhetetlen, sőt hasznos is lehet. Sem a csalás-elméletek, sem a Biblia hatását az általános tudatlanságnak tulajdonító aufklérizmus nem válaszoltak arra a kérdésre: miként volt lehetséges, hogy az emberek az észnek ellentmondó eszméknek ekkora jelentőséget tulajdonítottak, mi az oka annak, hogy a nagy tömegek – valóságos érdekeikkel ellentétes célok érdekében – évezredeken keresztül félrevezethetők maradtak. „A művelt ember nem babonás többé" – jelentette ki *Holbach*, de közben figyelmen kívül hagyott két fontos tényt: azt, hogy léteznek – nem jelentéktelen számban – *művelt, de vallásos emberek*, és azt, hogy a szó hagyományos értelmében *nem művelt* rétegek viszont *nem okvetlenül vallásosak*.

A polgári kritika negyedik és bizonyosan legtartalmasabb típusának alapvetése Baruch *Spinozá*nak köszönhető: ő az első, aki azon túl, hogy voltaképpen már *filológiai* eszközökkel kezdi vizsgálni a Biblia eredeti szövegét, *Teológiai-politikai tanulmány*ában – ahogyan ezt már a mű címe is elárulja – e könyvet nemcsak emberi, hanem már *bizonyos értelemben társadalmi* terméknek is minősíti: abból indul ki, hogy nem a történelmet kell a Bibliából levezetni, hanem a Biblia elbeszéléseit kell meghatározott történelmi viszonyok jelképes-irodalmi kifejezésének tekinteni. Innen már csak egy lépést kell *Hegel*nek megtennie, aki a vallásban és benne a zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban is az egyetemes emberi fejlődés *szükségszerű termékét* (igaz: egy lényegében *eszmei* fejlődés legmagasabbrendű vallási termékét) látja. A kinyilatkoztatott vallás Hegelnél már úgy áll előttünk, mint az emberi szellemi kultúra, az egyetemes művelődés történelmi produktuma, amely az objektív szellem meghatározott szintjén szükségszerűen csak vallási formát ölthet – ez a meghatározottság azonban ugyanilyen szükségszerűen meg is haladható a filozófia révén.

Spinoza és Hegel teljesítménye természetesen nem az égből hullott: ugyanannak az újkori történelmi fejlődésnek az ered-

ménye ez is, amelyben a politikai gondolkodás, a jogalkotás, a tudomány, a művészet, a filozófia, sőt jószerint az erkölcs is fokozatosan kinyilvánította saját *függetlenségét* a vallástól, és önmagukat kizárólag az *ember termékeként* és szükségletei kielégítése eszközeként értelmezték. Így Spinoza elképzelhetetlen a *reneszánsz* nélkül, amely az istenit legfeljebb az emberiben és a természetiben ismerte el és ábrázolta, Hegel pedig dialektikusan fogadja – megőrzi és meghaladja – azt a *felvilágosodást*, amely minden jelenséget az immanens világ törvényeiből kívánt levezetni.

Utóhatásuk mindazonáltal *ellentmondásos* maradt. Hegel iskolája – úgyszólván halála pillanatában – két ágra bomlott. Az F. Chr. *Baur* által képviselt *óhegeliánusok* újból megkísérelték, hogy a filozófiát és a tudományt az objektív és abszolút idealizmus jegyében a vallásba integrálják, a hegeli szellemet ismét *teológiai* köntösbe öltöztessék. Velük szemben az *ifjúhegeliánusok* és *Feuerbach* a filozófiát mint a *fogalom* szféráját szembeállították a megismerés alacsonyabb, *képzetszerű* formájával, a vallási mítoszvilággal, és hozzákezdtek annak kritikájához. Így jött létre B. *Bauer* és D. F. *Strauss* túlnyomórészt az emberi öntudat szubjektivista zászlait lengető bibliakritikája, sőt ez a folyamat készítette elő Feuerbach főművének, *A kereszténység lényegé*nek megjelenését is, (ami viszont már a marxista vallásfelfogás küszöbét is láthatóvá tette).

Ezzel kialakult a Biblia modern *polgári* szemléletének két alaptípusa, amelyeknek hatását úgyszólván napjainkig érzékeljük. Az egyik, az „*objektivista*" *szellemtörténeti* irányzat mindenekelőtt azt emeli ki, ami a Bibliát és az emberi kultúra más nagy produktumait *összekapcsolhatja*. E felfogás szélsőséges képviselői szerint minden kultúra végső soron *vallási* jellegű – a Biblia éppúgy, mint a *Ramájána*, az *Iliász*, a *Niebelungenlied*, vagy akár a *Hamlet*, a *Faust* és a *Háború és béke*. A Biblia elveszti ugyan kiváltságos helyét, egyedül üdvözítő voltának kétségbevonhatatlanságát a vallások körén belül, de cserébe *minden* jelentős művészeti, irodalmi, zenei alkotás (sőt a filozófiai fejlődés is) vallásossá minősül át, és az egyes művek

konkrét interpretációjában is többnyire erőteljes hangsúlyt kap a Biblia mint kultúránk *őstípusa*.

A másik modell az előbbinek éppen az ellenkezője: a Biblia olyan *sajátos* mű, amelyhez hiába közelítünk a racionalitáson és történetiségen alapuló modern gondolkodás segítségével – a mű *irracionális* töltése, csak hitszerűen, sejtésszerűen megragadható mondanivalója, allegorikus képek által közvetített eszmevilága ezt gyakorlatilag lehetetlenné teszi. Többnyire azt állítják, hogy ez az irracionalitás magasabb rendű a mi logikánknál (természetesen ezt vallja úgyszólván minden teológia), s azt is, hogy az igazság ennek éppen a fordítottja. Az azonban mindenképpen bizonyosnak tűnik e felfogás hívei számára, hogy a Szentírás megértéséhez *túl kell emelkednünk azon a világon, amelyben élünk* – ellenkező esetben csak a Biblia jelképvilágát írhatjuk le fenomenológiai eszközökkel, de nem annak voltaképpeni tartalmát. Gondolkodásmódunk korlátainak átlépésére azonban eleve nem lehetünk képesek: senki sem lépheti át a saját árnyékát. Más szavakkal: legfeljebb csak a Biblia *hatását* vizsgálhatjuk a változó világban – anélkül, hogy igazi *mondanivalójáról* megbízható képet alkothatnánk magunknak.

Ez a kettősség természetesen megoldásért kiált, de a polgári kultúra keretei közt már aligha lehetséges ez a szintézis: a hit és a tudás, a szubjektum és az objektum, a relatív és az abszolút szakadásának hátterében súlyos és a kapitalizmus talaján áthidalhatatlan társadalmi ellentétek rejtőznek. A modern polgári *historicizmus relativizmusa* – az elsőnek említett irányzat – éppúgy képtelen megmagyarázni azt, hogy miért váltotta fel napjainkban a Biblia látásmódját egy racionalisztikusabb, nagyobb koherenciára és evilági igazolhatóságra törekvő szemlélet, miként a *strukturalista-funkcionalista ahistorizmus* sem képes megérteni, milyen jelentőséggel bírhat a Bibliába foglalt történelmi *múlt* egy olyan *jelenben*, amely elvileg a társadalmi folyamatok racionalizálására, sőt már megtervezésükre és kontrolljukra is törekszik. Az első szemlélet eleve apologetikus, midőn a Szentírás és korunk kultúrája közt *csak* a *folytonosságot* hangsúlyozza, a másik sajátos módon apologetikussá *válik*,

amikor – visszarettenve az újkori tudomány formális kategóriái és az archaikus (vagy primitív) gondolkodás közti *különbségek* tudományos történelmi elemzésétől – végül is éppen a modern racionalitás és tudományosság megbízhatóságában bizonytalanodik el.

A dilemma megoldását – úgy vélem – csak akkor remélhetjük, ha a Bibliának mint *történelmi* képződménynek az értelmezését a szó *dialektikus* és *materialista* értelmében tesszük kritikaivá, ha szerepét és mondanivalóját nem csupán a szűkebb értelemben vett szellemi kultúra szféráján belül elemezzük, hanem azt vizsgáljuk, *milyen társadalmi-gazdasági viszonyok* tették lehetővé a szociális szabályozásnak a Szentírás könyveiben foglalt sajátos követelményrendszerét, s ezzel együtt azt is, miért és mennyiben szorulnak e szabályozók *természetfölötti* megalapozásra, isteni közvetítésre és hitszerű szentesítésre.

A megközelítésnek tehát *társadalomtörténetinek* kell lennie: a művet a termelőmunka viszonyainak talaján keletkezett különös, történetileg *meghatározott* szükségletek termékeként kell vizsgálnia, anélkül hogy figyelmen kívül hagyná annak magyarázatát, amiért e könyvek hatása a keletkezésük korától *eltérő* viszonyok közt is érvényesült. Ez a módszer azonban nem teszi feleslegessé, hanem éppenséggel feltételezi azoknak a *tudati* formáknak az elemzését, amelyekben az emberek koruk viszonyait elsajátítják és azokra hatást gyakorolnak, *azoknak a logikáknak a vizsgálatát*, amelyek végső soron nem egyebek, mint az őket kialakító történelmi korszak *objektív „logikájának"* tudati kifejezései.

A Biblia esetében ez az utóbbi szempont némi magyarázatra szorul. Elég egy pillantást vetni a bibliai könyvekre, hogy felismerjük: jellegüket és műfajukat, mondanivalójukat és stílusukat tekintve *igen sokféle* írás gyűjteményéről van szó. A könyvek egy része legendás elemekkel átszőtt *életrajzhoz* hasonlít, mások nyilvánvalóan *mitikus* jellegűek, ismét mások a *történetírás* sajátos (*Collingwood* kifejezésével: teokratikus) formáját képviselik. Ezen túlmenően találunk bennük különböző *törvényeket* is, amelyeket ma részben *jogi*, részben *erkölcsi* nor-

matíváknak tekinthetünk. Egyes pontokon felismerhetők a *politikai gondolkodás kezdetei*, másutt pedig a gondolat megformálása egyenesen a *költészet* vagy az elbeszélő *próza* irányába mutat; nem is szólva arról, hogy a mű egészéből kirajzolódik születése korának *természet- és társadalomképe*, sőt a mindennapi életben követendő *illem- és magatartási előírások* (a munkát, az étkezést, a ruházkodást, a szexuális életet körülíró szabályok) rendszere is.

Mindezt többnyire (nem mindig) természetesen szövi át a művek *vallási* szemlélete: ez ad a különböző társadalmi-tudati alakzatoknak (tudatformáknak még aligha nevezhetjük őket) egységes keretet, *világnézeti* alapot, szervesen összefonódva a szövegek *ideológiai* mondanivalójával. Az, hogy a különböző tudat-alakzatok még *nem válnak külön a vallástól*, csak kisebb részben köszönhető a könyvek szerkesztőinek, – túlnyomórészt születésük korának viszonyaiból következik, amelyek általában még nem tették lehetővé, hogy a köztudatban világosan elkülönüljön a természetre vagy a társadalomra vonatkozó ismeret, a jog, az erkölcs és a művészet a vallástól, aminthogy magában a *munkamegosztásban* sem váltak még élesen szét a különböző szellemi tevékenységek, a jogi, a politikai, a vallási stb. tevékenységi formák hordozói, képviselői.

Hozzá kell azonban tennünk, hogy ez az ősi differenciálatlanság a bibliai szövegek (de különösen az *Újszövetség*) keletkezésének korában már bizonyos értelemben *bomlásnak* indult, – annak a folyamatnak a velejárójaként, amelyet az *antik termelési mód kialakulásának, fejlődésének és bomlásának* szoktunk nevezni. Az *Ószövetség* szövegei túlnyomórészt még *innen* vannak az antik szellemi élet határvonalán, de egyben mintegy *végső* pontját jelzik annak a korszaknak is, amely a később (a kifejlett poliszban) átmenetileg szekularizálódó és egymástól elváló tudati alakzatokat egyelőre még a vallás égisze alatt egyesítette. Számos szövegének szerzője már mintha *megindult* volna abba az irányba, hogy – hellén módra – lerakja az önálló erkölcsi és jogi gondolkodás, az autonóm történetírás vagy elbe-

szélő költészet, sőt bizonyos értelemben a vallással folytatott polémia alapjait is.

Ennek oka végeredményben az, hogy az Ószövetség időben utoljára keletkezett könyveinek szerzői, főként pedig az Újszövetség valamennyi szövegének auktorai olyan világ küszöbén álltak, amely *véget vetett* a tulajdonviszonyok, az osztálystruktúra és a munkamegosztás hajdani *tagolatlanságának*, s ezzel a maga módján megbontani készült a gondolkodás tradicionális szerkezetét is. Képtelenség volna feltételezni, hogy a görög-hellenisztikus és a római világ ne nyomta volna rá a maga bélyegét a Bibliára. Ráadásul: ez a hatás nemcsak külső volt – átalakulófélben voltak maguk a *közösségek* is, amelyek eredetileg a zsidó, majd a keresztény tradíciót szülték és fenntartották.

A Bibliában ugyan már világosan követhetően jelen van az erejét és eszét próbálgató ember, aki a történelmet *a maga cselekedetei* eredményének tekinti, de ez a törekvés még *szüntelenül hajótörést szenved* az egyének és népek számára beláthatatlan okok következtében, s ennek köszönhető, hogy az ember a szándék és a következmény, az ok és az okozat közötti szakadás okát is, leküzdését is a természetfölöttiben keresi. A Bibliában tehát úgy találkozunk az emberi erőfeszítéssel, *mint* az isteni szándék függvényével, de ez nem zárja ki, hogy az isteni szentesítéssel rögzített viszonyokat az ember újra meg újra *ne kérdőjelezze meg* az annyira vágyott igazságosság, egyenlőség és testvériség nevében.

Főként innen a Biblia drámaisága, konfliktusos jellege, heroikus és tragikus lüktetése, amit mindenki észrevesz, aki valahol is felüti a könyvet. A *már nem* és a *még nem* műve ez – annak az embernek az öntudatát jelzi, aki „még nem szerezte meg magát vagy már ismét elvesztette" *(Marx)*, aki még nem szabadult meg életének természetadta vonásaitól, de aki már törekszik arra, hogy valamiképpen meghaladja ezt a természetadta világot. Ebből a nézőpontból válik érthetővé, hogy a Biblia igenis *az emberi kultúra fontos produktuma*, de olyan produktuma, amelynek valóságos *főszereplője*, az ember, még nem volt

és nem is lehetett annak tudatában, hogy ő egyben a dráma igazi *szerzője* is, és így szerzővé is, főszereplővé is életének megszemélyesített formáló erejét emeli – *istene* képében.

De a Biblia nem csupán történetileg képvisel átmenetet, határpontot, hanem annyiban is, hogy egyesíti magában a társadalmi tudat *különböző szintjeit* képviselő megismerési és ideológiai formákat. Így a Biblia – mint egyébként a kinyilatkoztatott vallások valamennyi szent könyve – Janus-arcú mű; félig a *mindennapi élet* közvetlenségét, mentalitásának antropomorfizmusát mutatja, félig azonban *meghaladja* a hétköznapi gondolkodásnak a jelenre szűkült szemléletét, közvetlen gyakorlatiasságát, s felmutatja egy tagoltabb, világosabb, kritikusabb társadalmi és egyéni öntudat csíráit is. Művelődéstörténeti jelentősége is éppen ebben van: *színes és fantasztikus képzetfátyla mögött jelentős elvont eszmei-gondolati töltés fedhető fel;* valóban népszerű formába öntött logikája, ünnepélyes *szentesítése* és fantasztikus *kiegészítése* a történelem egy egész hosszú korszakának, s egyben már a képzeletbeli *leszámolás kísérlete* is ezzel a korszakkal.

Mindenesetre fontos hangsúlyoznunk, hogy az elvont tartalmak itt túlnyomórészt a *képzet*, a *mítéma*, a *mítosz* sokrétű *érzéki* alakjában vannak jelen. A képzetvilág köztudottan a megismerés *átmeneti* állomása az érzékelés és az elvont, fogalmi jellegű gondolkodás között: mindig tartalmaz már egyfajta általánosítást, egyszerűsítést és absztrakciót az érzéki szemlélet kimeríthetetlen gazdagságához képest, de ugyanakkor még maga is érzéki öltözetben jeleníti meg ezt az általánost, és ezért soha nem érheti el a fogalom – persze megint csak viszonylagos – egyértelműségét, homogenitását. A képzet szükségképpen *több oldalról, többrétűen tolmácsolható*, mint, mondjuk, a tudományos absztrakció, mert eszmei tartalmait nem árulja el közvetlenül, csak magából a mitikus történetből, tevékenységből (amelyben a vallási képzet számot ad önmagáról, midőn „kifejti" e tartalmakat) következtethetünk rájuk. A bibliai képzetek interpretációjának *sokféle* lehetősége tehát éppen magából a *képzetszerűségből* következik. Ehhez hozzá kell tennünk

még azt is, hogy mind a vallási képzetvilág általában, mind pedig maguknak az egyes isteneknek, mitikus alakoknak, szent vezéreknek a vallási képzetben rögzített alakjai *ellentmondásos* vonásokat hordoznak, mondhatni: ellentétek sajátos egységei (hiszen maguk sem mások, mint evilági, társadalmi ellentétek szublimált, átszellemített kifejezései).

A teológiai, majd a művészi feldolgozás a későbbiekben realizálta is ezt a sokféleséget. Már a három *szinoptikus evangélium* emberies Jézusa is lényegesen eltér a *János*-evangélium testté vált Igéjétől, *Ágoston* vagy *Pascal* istene számos tekintetben távol áll az *Aquinói Tamás*étól vagy a *Teilhard de Chardin*étól. *Massaccio* Ádámja szégyenében eltakarja előlünk arcát, azt, amelyet *Michelangelo* büszkén tár elénk, s amelyen emelkedettség és öntudat tükröződik. *Donatello* Dávidja vézna és félénk gyerekember, *Michelangelo*é győzelmében biztos fiatal hős. *Petőfi* Mózese a költő-népvezérek rokona, Thomas *Mann*é a törvényhozó őstípusa, *Schönberg*é pedig inkább a személyes felelősségével vívódó magánember. *Leonardo* Máriái az ideális tisztaság és szépség kifejezői, *Dürer*é az az istenrendelte szenvedés hordozója. Milyen távol van a bizánci mozaikok *pantokrátora*, a világon uralkodó Krisztusa *Giotto* haláltusáját vívó istenemberétől és még inkább *Michelangelo Utolsó ítélet*ének győzelmes és igazságtevő Apollón-arcú bírájától! Mennyire másként mutatja be Jézus életét és tevékenységét *Brueghel*, mint *Greco*, Ernest *Renan*, mint – mondjuk – a *Jézus Krisztus szupersztár* című rockopera szerzői!

De tegyük hozzá: *ugyanazt* a vallási mozzanatot, a mitikus képzetnek ugyanazt az aspektusát is be lehet mutatni homlokegyenest *ellenkező* indítékkal. Egy világ választja el például a *megváltás* ábrázolását *Tintoretto* Paradicsomában attól, ahogyan *Szántó* Lajos híres 1919-es plakátján a Krisztus-fejű proletárok, a világ új „megváltóinak" serege megjelenik, vagy ahogyan *Bulgakov* Mestere elbúcsúzik a világtól...

Azt szokták mondani – nem minden alap nélkül –, hogy a Bibliában *mindennek az igazolását és mindennek az ellenkezőjét is* meg lehet találni: Jákob jámbor és bosszúra éhes egyszerre,

József meghurcolt és egyben diadalmas, Salamon bölcs és ugyanakkor bűnös, Jézus kiűzi a kufárokat a templomból, de megadja a császárnak, ami a császáré, az egyik pillanatban azt hirdeti, hogy nem a békességet, hanem a fegyvert hozta az embereknek, a másikban azt követeli, hogy az üldözöttek áldják üldözőiket, ne pedig átkozzák.

Sokarcú, igen sokarcú könyv a Biblia. *Végtelenül* formálhatónak, minden helyzetre alkalmazhatónak azonban nem mondhatnánk: világképének, szemléletének *időben és térben* jól kivehető határai vannak. Mindenekelőtt: keletkezését tekintve a Biblia az *ókori Közel-Kelet*, végső szerkesztésében *a római birodalom keleti vidékei* viszonyainak tükre. Írói számára a világ gyakorlatilag a *Földközi-tenger közeli és távolabbi környékével* azonos: mindenekelőtt Kánaán (Palesztina) területével, Föníciával, Elő-Ázsiával, Hellasszal, Mezopotámiával, Perzsiával, Egyiptommal, az Arab-sivataggal, Etiópiával, később Itáliával. India, Kína, Hátsó-India, az Egyiptomon kívüli Afrika már kívül esik ezen a világképen, hogy természetesen Amerikát, Ausztráliát és Óceániát ne is említsük. Noha ez a térség a bennünket érdeklő időszakban valóban az egyetemes történelem *fontos fordulópontjainak* színtere volt, a keresztény misszionáriusok sokat tudnának beszélni azokról a nehézségekről, amelyekkel akkor találkoznak, ha az igét a mediterrán miliőtől *távol eső* vidékeken, olyan etnikai és társadalmi környezetben kellett hirdetniük, amely jelentősen eltért az Ó- és Újszövetség által leírt világ rendjétől, és amely történelmi kapcsolatban sincs vele.

Ez még akkor is így van, ha közben megállapíthatjuk: a zsidó, sőt a keresztény tradíció *felszívta* magába és megőrizte a Kelet – Kánaán, Egyiptom, Szíria, Mezopotámia, Kisázsia, Perzsia – vallási és kulturális fejlődésének számos fontos elemét is. Ez utóbbi következményének tekinthető az is, hogy miközben e vallások messzemenően *azonosultak a Nyugat kultúrájával*, ugyanakkor lényeges vonatkozásokban *képviselni tudták* e viszonyok kívülről származó, de belsővé tett *kritikáját* is.

Magának a Bibliának az imént általánosságban említett *átmeneti volta* mind a térbeliség, mind az időbeliség vonatkozá-

sában kitetszik. A Biblia neve *Büblosz* föníciai városra utal; ez a név papiruszt jelent és valószínű, hogy a város (ószövetségi nevén: *Gebal*) görög nevét szerteföldön híres könyvtáráról kapta.

Van ebben valami jelképszerű. Nemcsak arról van szó, hogy a bibliai *nyelvek* – a *héber*, az *arámi* és a *görög* – írásmódja egyaránt a *föníciai írás leszármazottja*, hanem arról is, hogy a Biblia mindkét része ugyanannak a *kultúrának* a terméke, amelyből a *föníciaiak* – az ókor első nagy kereskedő népe – származtak. Mind az Ószövetség, mind az Újszövetség földrajzilag annak a *területnek* a Földközi-tenger melléki részén jött létre, amelyet az ókorban „termékeny félholdnak" neveztek – amely Egyiptomtól Kánaánon, Fönícián és Szírián át az Eufrátesz és a Tigris közéig terjed. A viszonylag keskeny, Kánaántól Szíriáig húzódó területet nyugatról a tenger, keletről az arab sivatag határolja, s ha ez a vidék „tejjel-mézzel folyónak" csak a félnomád pásztorok hódító szándéktól tüzelt vágyaiban tűnhetett is, annyi valószínű, hogy a Jordán-völgy már az i. e. IV. évezredben viszonylag biztos megélhetést nyújtott földműveslakóinak.

Ez a vidék már igen korán az *összekötő kapocs* szerepét játszotta egyfelől a Nílus völgyében és a Mezopotámiában kialakult hatalmas és erős birodalmak között, másfelől viszont az egész ázsiai Közel-Kelet és a hellén szigetvilág, majd a kontinens között is. A föníciaiak (és később a zsidók) fejlett *kereskedő* tevékenysége éppen ezzel az átmeneti helyzettel függött össze, s földrajzi helyzetük eredményezte azt is, hogy a kánaáni dombvidék és a partvidék lakóinak élete, gazdaságuk fejlődése, államaik léte messzemenően az egyiptomi és mezopotámiai birodalmak gazdasági, politikai és katonai *vetélkedésének függvénye* maradt. Ilyen módon az itt létrejött államalakulatok mindvégig messzemenően *labilisak* maradtak, uralkodóik többnyire egyfajta hintapolitikát folytattak hatalmas szomszédaikkal szemben, hogy az ütközőállam szerepét elkerüljék – ez azonban többnyire csak azon az áron sikerült, hogy kisebb-nagyobb mértékben az egyik vagy a másik, esetleg mindkét birodalom *vazallusaivá* kellett váljon.

Ez a helyzet alapjában véve a *görög* hódítás időszakában sem változott meg: ezúttal Nagy Sándor tábornokainak ivadékai – a Ptolemaidák, a Szeleukidák – tartottak igényt a terület birtokára. Még a *rómaiak* megjelenése után is megmaradtak a korábbi állapot nyomai: Judea provincia stratégiai jelentősége és „átmeneti" helyzete ekkor például a Mithridátész és a párthusok elleni harcokban ugyanúgy megmutatkozott a consulok és a caesarok, mint előbb az egyiptomi fáraók s az asszír és a babilóniai fejedelmek számára.

Még inkább szembetűnik azonban az, hogy a Biblia eszmevilágának *időben* körülírható korlátai vannak. A szövegek az i. e. X. század és az i. sz. I–II. század közötti időszakban keletkeztek. Jóllehet a zsidó és a keresztény vallások hívei, sőt a szerzők is többé-kevésbé az ember „végső", „örök" problémáira – az élet és a halál, a szenvedés és a boldogság kérdéseire – kívántak bennük választ adni és válaszra lelni, ezek a kérdések társadalmilag körülírt, meghatározott módon vetődnek fel és kapnak választ a könyvben.

A Biblia szövegei maguk *több történelmi korszakban, több társadalmi-gazdasági alakulat* kifejezéseként és megerősítéseként keletkeztek. E szövegek *megszerkesztett, összehangolt, kanonizált formája* viszont (főként az Újszövetség szövegei) jórészt végeredményben *annak a hatalmas társadalmi változásnak a termékei, amelyben az egyed kiformálta saját arculatát és meghatározta viszonyát közösségéhez, majd fokozatosan elhatárolta önmagát az ázsiai jellegű közösségektől.* Tekintetbe kell azonban vennünk, hogy az *antik* rabszolgatartás világa, amelybe a kései zsidó és a korai keresztény vallásosság beilleszkedni próbált, bizonyos értelemben *zsákutcának* bizonyult – előbb el kellett pusztulnia, hogy a *feudalizmus* az ókori világ romjain kibontakozhassék. Így *az ókori Kelet és a görög-hellenisztikus kultúra érintkezési pontjain keletkezett zsidó vallás és kereszténység egyszerre tekinthető az osztálytársadalom kifejlett antik formájára való átmenet ideológiai kísérletének s ugyanakkor az új viszonyok elleni vallási tiltakozásnak*, olyan formának, amelyen a keleti vallások *etnikai-közösségi* jegyei és

a hellenizmus *egyetemességének* hatása, a nyílt *személyi* függés *hierarchikus* vallásos kifejezése és a kifejlődő árutermelés *dologias-univerzális* vonásai egyaránt felismerhetők.

A geopolitikai átmenetiséget tehát sajátosan egészítette ki e terület *gazdasági-társadalmi* értelemben vett „átmeneti" jellege. Egyiptom és Mezopotámia *öntözéses gazdálkodáson* alapuló *földművelését* a hatalmas folyamok vize táplálta, Kánaánban viszont a csatornázás úgyszólván ismeretlen: a földeket a tenger felől érkező *páradús levegő* termékenyítette meg – amennyiben győzelmesen vívta meg harcát a sivatag forró és száraz szeleivel. Talán ez a körülmény is közrejátszott abban, hogy Kánaánban úgyszólván *soha* nem alakulhatott ki olyanfajta gazdasági, társadalmi és politikai *centralizáció*, amilyet például Egyiptomban már maga a víz célszerű elosztása is szükségessé tett. Így az *ázsiai* típusú közösségi *földtulajdon* itt nem párosult a keleti *despotizmusnak* másutt megfigyelhető, erősen kirajzolt formáival sem, később pedig mind a föníciaiaknál, mind a zsidóknál *viszonylag könnyen szilárdulhattak meg a magánföldhasználat és magánelsajátítás* olyan alakjai, amelyek hosszabb távon aztán a *földmagántulajdon* csíráivá válhattak. Így a tulajdonviszonyok, amelyek talaján az említett okok miatt viszonylag korán gyors fejlődésnek indult a *kereskedelem* (ez viszont megint csak serkentőleg hatott vissza a magántulajdon kiformálódására), ismét csak az *ázsiai termelési módnak sajátos, bizonyos értelemben a magántulajdon felé nyitott határesetét* képviselték: úgyszólván *átmenetet a Kelet és a Nyugat közt.*

Mind az Ó-, mind az Újszövetség egyfajta történelmi *kudarc* terméke és egyben e kudarc *képzeletbeli meghaladásának* kísérlete is. Az *ószövetségi* könyvek fő kristályosodási pontja a *zsidó állam hanyatlása és bukása*, de kifejezik az állam, a zsidó közösség *helyreállításának* valóságos vagy illuzórikus kísérleteit is. Az *Újszövetség* ott veszi fel a fonalat, ahol az Ószövetség az i. sz. I. századi Róma-ellenes zsidó felkelés bukásával végleg elejtette, de írói a zsidók történelmi tapasztalatát jórészt már a görög-római szemüvegen át szemlélik. Hellaszban – a poliszban kialakult földmagántulajdonnak is köszönhetően – már

nem csupán a *közösségi* sors foglalkoztatja a polgárokat, hanem az is: miként gyakorolhatnak *egyénileg* is befolyást e sorsra. Az autark poliszközösség felbomlása, a hellenisztikus birodalmak létrejötte azonban *gyakorlatilag megsemmisítette* ezt a lehetőséget: az egyes ember, a poliszban kifejlődött személyiség most egy kiismerhetetlennek látszó, vak szerencse vagy végzet által vezérelt világgal néz farkasszemet, annak valóságos reménye nélkül, hogy személyes törekvéseit életében valamiképpen érvényre juttathassa.

A *„szerencsétlen tudat"* birodalma ez – ahogyan *Hegel* nevezte –, és a kereszténység (sőt részben már a késői zsidó vallás) sem más, mint vallási válasz arra a szituációra, amely a tudatot (és hordozóját) „szerencsétlenné", *magányossá, szkeptikussá, sőt apatikussá* tette. Ha az Ószövetség a félig még ázsiai jellegű zsidó közösség kudarcát tükrözi, az *Újszövetség* azt a helyzetet, amelyben *alighogy kialakult a személyes önérvényesítés hellén eredetű igénye, már megvalósíthatatlannak is tűnt*. A kereszténység az elveszett, illetve meg nem valósítható polisz sorsa feletti fájdalmat, az egyén evilági önmegvalósításáról való lemondást úgy fejezi ki, hogy e nosztalgia illuzórikus vágyteljesítésbe csap át – a személyes halhatatlanság és az egyetemesen lehetséges üdvözülés hitébe –, a polisz helyén pedig az egyháznak mint egyének illuzórikus közösségének, ennek az „ellenpolisznak" a körvonalai jelennek meg.

Mindez a vallás tükrében természetesen úgy tűnik fel, mint a közösség és az egyén sorsának, kríziseinek, lehetőségeinek *egyetemes, általános kérdése*. És mivel abban a korai korszakban, amelyben a Biblia kifejti hatását, mind a közösségek, mind az azokat alkotó egyének olyan kényszerpályán látszanak mozogni, amelynek motorikus erői rejtve maradnak az emberek előtt, s mivel e sorsot *közösség és egyén mind kifejezettebb szétválása, sőt egyre hevesebb konfliktusa jellemzi*, a Biblia aktuális olvasmány maradhatott: népszerű magyarázat az emberek általános szerencsétlenségére és egyben a remény és a vigasz alapja a reményüket, vigaszukat vesztettek számára. Eszméi lendületet kölcsönöztek azoknak a lázadóknak, forradalmároknak, akik

még nem tudtak másként szakítani egy önmagát túlélt renddel, mint ha az önkény országával szemben Isten országára hivatkoztak, de egyben azt is tanúsítják, hogy e forradalmak csak olyan rendhez tudtak utat törni, amelyben – *új formában – reprodukálódott egyén és közösség konfliktusos viszonya.* Ha a zsidó-keresztény tradíció választ próbált adni a *közösség* kérdéseire, nem adott választ az egyénére, ha pedig az *egyén* problémáit tartotta szem előtt, képtelennek bizonyult egyben a közösség sorsát befolyásolni. Ebben az ellentmondásban van ereje is, drámai szépsége is, a reális kérdések merészségében, az irreális válaszok mögött is parázsló hitben és reményben: nincs még itt az idő, de közeleg teljessége, a *kairosz:* a boldogulás valamilyen módon, szenvedés és halál árán, de valamiképpen lehetségesnek tűnik...

Ez azonban természetesen azt is jelenti, hogy a *Biblia horizontja* azonos annak a korszaknak a látóhatárával, amelyet az emberiség *előtörténetének* szoktunk nevezni, amikor „nem nagy még az ember, de képzeli", és *képzeletében* már bizonyos fokig él e nagyság, kiteljesedés vágya, igénye – *a megvalósítás reális lehetősége nélkül.* Az ember lényegi erőit hordozó *munkatevékenység* – az általános ókori felfogástól eltérően, amely nem tartotta szabad emberhez méltónak a fizikai erőkifejtést igénylő munkát – itt már legalább *kétértelművé* válik: az emberi munka már *Isten alkotótevékenységének visszfénye*, egyben azonban még olyan tevékenység, amelynek fáradsága az első emberpár *bűnének büntetéseként* hárul át az emberre. Krisztus is magasztalja a munkát („az én atyám mindig munkálkodik"), de a házimunka gondjában égő Mártával szemben mégis inkább az ifjú Máriát választja, aki a Megváltó szavának odaadó hallgatását előnyben részesíti a vendéglátás fáradságos munkájával szemben.

Látnunk kell ennek az éremnek mindkét oldalát: azt is, hogy a Biblia hősei utat kívánnak mutatni azoknak, akik *különbek akarnak lenni* saját világuknál, és azt is, hogy példájuk nyomán haladva a hívő valamiképpen mégis *lemond* arról, hogy az önzés, a magány, a vérontás, a bűn világát *alapjaiban megváltoztat-*

hatónak tekintse: azon a világon belül marad különb, amelynek elveit maga is kritikával illeti, – és ezzel a magatartásával olykor a fennálló rend *akaratlan védelmének* álláspontjához közelít.

A Biblia eszméit a történelmi vallások időtlenné, történelemfölöttivé avatják. Szövegeiben – miként minden más vallási könyvben is – *az* emberről, *a* bűnről, *a* munkáról, *az* erkölcsről van szó; a mű kérdései és feleletei *általánosak* és *elvontak*, legtöbbször nincsenek tekintettel azokra a konkrét körülményekre, *amelyeknek* az emberéről, munkájáról a szöveg nyilatkozik, még kevésbé azokra, amelyek közt a mű mindenkori *olvasói* élnek. Ezek az általános kategóriák természetesen ősrégiek, és elvontságukban minden korszakban felmerülnek: többek között ez az alapja annak a látszatnak is, mintha a velük kapcsolatos értékítéletek maguk is örökérvényűek, sőt esetleg *természetfölötti* eredetűek volnának. Mindamellett – amint ezt a bibliamagyarázat története is tanúsítja – nemcsak az egyes kérdéseket és feleleteket magyarázták az emberek történelmileg változó módon, de az alapvető kategóriákat is – az emberétől az istenéig. „...még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy – éppen elvontságuk folytán – minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek."[1]

Marx gondolata tárgyunk szempontjából különös figyelmet érdemel. A Biblia mondanivalója éppúgy összefügg a történelmi viszonyok bizonyos típusával, miként minden könyvé. De mi sem volna hibásabb, mint ebből arra következtetni, hogy a *Bibliát csakis a keletkezése időszakáról* adott felvilágosítások tekintetében kell vizsgálni. A *mítosz* az a forma, amelyben az ember *először hajtotta uralma alá a külső és belső természetet* – hangsúlyozza *Marx* és hozzáteszi: a görög mitológia nemcsak nyersanyaga mindmáig a szinte utolérhetetlen szépségű és tisztaságú görög művészetnek, hanem keletkezésének előfeltétele is.[2]

Megváltoztatva a megváltoztatandókat, mindezt elmondhatnók *a bibliai mítoszok és a Bibliából kiinduló művészet vagy teoretikus tudat* viszonyáról is. *Lukács* György a világfolklór legszebb

könyvének nevezi, amelynek példabeszédei, parabolái, metaforái ott élnek a mai *mindennapi élet* nyelvében, közmondásaiban, az életbölcsesség olykor közhellyé koptatott igazságaiban, táplálták több ezer év művészi fantáziáját és hatottak filozófiájára, mindenekelőtt az *európai* művelődés menetében – ez utóbbi azonban a világtörténelem legfőbb, tipikus vonulatához kapcsolódik. Hogy azonban ez lehetséges legyen, ahhoz a filozófiának, a művészetnek, a tudománynak a Bibliát jórészt éppúgy meg kellett fosztania vallásos dicsfényétől, mondanivalóját *humanizálnia*, emberi kérdésekké és válaszokká kellett átalakítania, ahogyan ezt tették a hagyományos görög vallással a *görög tragédiaírók* is, ahogyan ezt tette magával a bibliai anyaggal a reneszánsz nagy művészete is.

Másfelől: a Biblia természetesen olyan iratok gyűjteménye, amelyek *tételes vallások alapjaivá váltak*, amelynek egyes mozzanatait *dogmákká* merevítette az utókor, dogmákká, amelyek nevében eretnekeket küldtek a tűzhalálba, vallásháborúkat indítottak, és egyesek ma is világnézeti, ideológiai, politikai harcot vívnak a szabadgondolkodás, a humanizmus, a marxizmus, a kommunizmus ellen. Egyházak támaszkodnak minden egyes szavára, egyházak, amelyek a múltban sem voltak, a jelenben sem függetlenek koruk profán uralkodó hatalmaitól (de olykor azoktól az erőktől sem, amelyek szembeszálltak ezekkel a hatalmakkal).

A *zsidó* és *keresztény* egyházak a Biblia szövegeit nemcsak az isteni kinyilatkoztatás tévedhetetlen eredményének tekintik, hanem egyben az *egyetlen* könyvnek is, amely az *isteni igazságot* tartalmazza, csalhatatlan mércének, amellyel a tévelygés meghatározható, miközben segítségével a *gyakorlatban* sokan a *nyugati* kultúra bizonyos különös érdekeit és értékeit szentesítik, hogy azt mások vallásával és kultúrájával szembeállítsák. Miközben e vallások igényt tartanak az *egyetemességre* és minden ember testvériségét hirdetik, a Bibliát igen gyakran éppen arra használják, hogy *szembeállítsák* egymással az embereket. „Miközben a hit abszolút igazságait védelmezik, egyúttal a csoportot [az adott szociális csoportot – *L. J.*] mint egészet is

védik, és hitük végső igazságait e csoport evilági gyakorlatának a szolgálatába állítják" – állapítja meg G. W. *Allport*.[3]

Valóban: a Biblia történetének sokértelműsége lehetségessé és egyben szükségessé tette, hogy ezek a társadalmi erők – ahogyan ma mondanánk – teológiai és filozófiai operátorok segítségével *koruk igényeihez alkalmazzák* eszméit: szentesítették az antik rabszolgatartást, később a hűbériséget, és „kissé keserves ábrázattal" – mondja Marx – szentesíthették segítségével a kapitalizmust[4], de ugyanígy nyújthatták annak romantikus-irracionalista kritikáját is, a személyiség érzelmi-erkölcsi megújulásában reménykedve vagy a világrend isteni megújulásának misztikus vágyától tüzelten.

Igaz, a bibliai egyistenhit valamiképpen a világ *egységére* utal, de az egység *még csak Istenben való egység*. Sejtésszerűen tartalmazza a jelenségek *determináltságának* eszméjét, de ez a meghatározottság – ahogyan *Molnár* Erik helyesen látta – végeredményben még csak isten által létrejövő, indeterminizmussal, csodahittel vegyes *„teológiai determinizmus"*.[5] A Biblia az első művek közé tartozik a világirodalomban, amelyek a kozmosz és az egész emberi világ *történetének* megfogalmazására tettek kísérletet, de ez a történelem még csak *üdvtörténet* lehetett. *Világképe* több ezer év előtti, archaikus, látszaton alapuló, *antropomorf és antropocentrikus* szemléletről tanúskodik és – akarva, akaratlanul – ezt a szemléletet rögzíti, amely – alapjait és számos részletét tekintve – összeegyeztethetetlen a modern tudomány eredményeivel és szemléletével. *Erkölcse* elvontságában is az osztálytársadalmak fejletlen szakaszának jellegzetes terméke.

Egyetlen marxistának sem juthat eszébe, hogy – elismervén a mű inspiratív történelmi hatását – elfogadja azokat az *alapeszméket* is, amelyeket a Biblia a különböző vallások fundamentumaként megfogalmazott. Azért sem, mert ezek az eszmék korlátolt, partikuláris viszonyokat fejeznek ki és szentesítenek, mert alkalmasak arra, hogy az embereket vallási meggyőződésük, ne pedig valóságos érdekeik szerint csoportosítsák, mert – akaratlanul is – a vallási és társadalmi diszkrimináció eszközévé, más népek, más kultúrák alacsonyabbrendűségének ideológiá-

jává válhatnak. Azért sem, mert a marxizmus elvileg szemben áll mindenfajta dogmatikával, „kinyilatkoztatással", nem fogad el olyan kiindulópontokat, amelyek kritikailag nem felülvizsgálhatók. És – mint mondottuk – azért sem, mert ezek az eszmék ugyan az ember, a jövőjéért harcba szálló ember eszméi, de azé az emberé, aki még nem bízik, nem bízhat sorsa *igazi* ellenőrizhetőségében, tudása elvi határainak feloldhatóságában, azé az emberé, aki még abból indul ki, hogy törekvései csak egy teremtett, eleve elibénk szabott elképzelés határai közt lehetnek hatékonyak. A Biblia tükrében az ember még nem viselkedik nagykorú lényként, és ha ebből a történelmileg meghaladható állapotból vallási tételek metafizikája születik – a forradalmi marxizmus válasza erre csak a határozott elutasítás lehet.

Tudnunk kell azonban különbséget tenni a Bibliára hivatkozó vallási gondolkodás és a Bibliában foglalt, a történelem hosszú szakaszára érvényesíthető – jóllehet a vallási burokból kihámozandó, gyakran csak kritika révén elsajátítható – felismerések között. Úgy vagyunk ezzel a könyvvel, mint általában a múlttal: módunkban áll szembeszegülni is vele, jogunk, sőt kötelességünk iróniával szemlélni számos vonását, de nem tehetjük egyszerűen félre. Nem tehetjük azért sem, mert ez a múlt még *imperfectum* – befejezetlen múlt, olyan idő, aminek részben még mi is részesei vagyunk. *Köztünk él ez a múlt mint pozitív hagyomány is:* az emberiség sohasem mond le arról, amit egyszer már megszerzett. Ma is van mit tanulnunk Dávid önbizalmából, Jeremiás radikális kritikájának következetességéből és önzetlen elkötelezettségéből, az Apokalipszis szerzőjének harcos szellemiéből, de a Krisztus-figura kettősségéből – harc és szeretet még ki nem küzdött egységéből – is.

Ám köztünk él a Biblia történelmünk olyan *súlyos tehertételeinek* képében is, amelyeket *levetni* szándékozunk. Ne áltassuk magunkat: még nem vetettük le mindegyiküket. Jákob hiú és fegyelmezetlen fiai, az önteltsége és fennhéjázása miatt vesztébe rohanó József, aki könnyen tántorodik el a nehézségek közt a jó ügytől is, Krisztus, aki nem próféta a saját hazájában, az ingadozó Péter, sőt az áruló Júdás – nem, mindez még nem a

leküzdött, minden ízében meghaladott múlt szimbóluma. Meglehet, *Heine* igazat mond: a Biblia az emberiség házipatikája, olcsó gyógyszerekkel a köznapi bajokra. De egyben *bajaink, kríziseink leltára is*. És ha elvetjük is a gyógymódot, amit ajánl, ha nem mindig találó is a diagnózis, amit nyújt, a problémák, amelyekkel megismertet: ismerősnek tűnnek. *Élő múltunk részei.*

A Biblia regéi és mondái elhallgattak, anélkül, hogy a bennük kifejeződő *kérdések*, a bennük lüktető *feszültségek* is mindenben meghaladottakká váltak volna: *feldolgozhatók, megválaszolhatók a mai művészet, a filozófia, az erkölcs és a politikai gondolkodás kritikai eszközeivel.*

A Biblia – mondottuk – olyan korok terméke, amikor az emberi igazságosság és egyenlőség *elvont* lehetősége már feltűnt a látóhatáron, anélkül, hogy megvalósításának reális feltételei is adottak lehettek volna. Korunk – minden ellentmondásossága, fenyegető kataklizmái mellett is – olyan időszak, amikor ezek a feltételek történetileg *kialakulófélben vannak* az egész világon. A Biblia, láttuk, a „még nem" és a „már nem" könyve, – a mi korunk éppen egy új történelmi korszakba való *átmenet* kora: olyan viszonyokhoz keresi az utat, amelyekről évezredekkel ezelőtt már a Biblia szerzői is álmodoztak.

Hadd tegyünk ehhez hozzá még egy megállapítást. Nemcsak a későbbi, profán művészet, filozófia és erkölcs értelmezhette új módon a Bibliát – a magasabb szintről, „az ember anatómiájának" színvonaláról nyervén jobb betekintést kezdetlegesebb alakulatokba –, maga a Biblia is tanúsítja, hogy szerzői olykor kísérleteket tettek a mű vallási horizontjának meghaladására. A vallás így is megmaradt ugyan a mondanivaló általános kereteként, de ezt a keretet – mint látni fogjuk – igen sokféle tartalom tölthette meg: a bigott, türelmetlen, sőt *fanatikus hittől egyes könyvek szkepsziséig*, amely nemcsak kétségbe vonta számos, vallási szempontból fontos kérdés eldönthetőségét, de olykor szembe is szállt nem egy kardinális vallási eszmével.

Arról van szó, hogy a vallás konkrét formája a változó körülmények hatása alatt időnként maga is *bomlásnak* indul, s ilyenkor *maga a vallási gondolkodás kényszerül kritikai önreflexióra,*

saját korábbi álláspontjának felülvizsgálatára. Ha ez erős szociális feszültség kisugárzásában történik meg, többnyire *vallási reformmozgalmak* keletkeznek, amelyek bizonyos gazdasági és politikai változásokat is célul tűznek ki. (Ilyen helyzettel találkozunk a zsidó monoteizmus kialakulásakor, a prófétáknál, de a kereszténység hajnalhasadása időszakában is.) Sajátos módon a reform *vallási* oldala rendszerint annál erőteljesebb szerepet játszik e mozgásban, minél *kevésbé* van objektív lehetőség mély és alapvető társadalmi-gazdasági változásokra. És *megfordítva:* a radikális társadalmi átalakulások (például a zsidó államalapítás) többnyire létrehozzák ugyan a maguk vallási ideológiáját (az említett esetben a trón és az oltár sajátos szövetségét is), de ugyanakkor tápot adnak a *profán* politikai, jogi és erkölcsi tudat, a földi életre tekintő irodalom és tudományosság viszonylagos előretörésének is.

A bibliai kor körülményei persze nem teszik lehetővé a társadalmi tudat olyan mértékű elvilágiasodását, amire a görög polisz fénykora mutatott nagyszerű példát. A Biblia művelődéstörténeti szerepét azonban nem érthetjük meg helyesen, ha – egyetértve a zsidó és keresztény teológiákkal – egyszerűen *vallási* műnek tekintjük, és nem vesszük észre benne *a külső és belső világ megértésének, elméleti elsajátításának és gyakorlati ellenőrzésének szándékát*, amely a szerzőket – *nolens volens* – olykor már egy új típusú, nem-vallási gondolkodásmód közelébe sodorja.

Sőt fel kell figyelnünk arra is, hogy – túl az említett profán és szkeptikus reflexión – *maga a mítosz* is tartalmaz ilyen lehetőségeket, már csak azért is, mert benne a *transzcendens* szükségképpen az *immanens* ruhájába öltözik, és ezzel antropomorfizálódik. *Miután* az ember saját viszonyait, személyes erőit és arculatának vonásait kikölcsönözte a számára megismerhetetlennek és befolyásolhatatlannak tűnő külső erőknek, ezek az erők valamiképpen *kénytelenek újra kölcsönhatásba lépni* a reális életfolyamattal, *annak* nyelvén szólni, *annak* körülményeit helybenhagyni vagy módosítani. Paradox módon a Biblia Istene csak azon az áron maradhat rejtőző istenség, *deus absconditus*, hogy szüntelenül elő kell bukkannia rejtekhelyéről: kinyilat-

koztatásaiban szemtől szembe kell néznie választottaival, vagy éppen emberi alakot kell öltenie, Jákobbal küzdő férfiúként vagy Jézus Krisztusként.

Abban a pillanatban azonban, amint Isten belép ebbe a világba, számos ponton szükségképpen *alá is veti magát e világ törvényeinek:* örülnie és haragudnia, gondolkodnia és cselekednie, győznie vagy éppen szenvednie kell – ugyanúgy, mint az embereknek, akik vele kapcsolatba kerültek. A mítosz a magatartás, a cselekvés mintájává csak úgy lehet, ha maga is cselekvésében, gondjában és örömében mutatja be szereplőit, és annál hitelesebben lesz azzá, minél inkább tekintetbe veszik rögzítői azoknak az embereknek a *konkrét természetét*, akikről és akikhez szólnak.

Lukács György helyesen mutatott rá arra, hogy ez az ábrázolás „természetfölötti" lények esetében mindig ellentmondásos marad, hiszen az isten elvont lényegét legfeljebb az *allegória*, a képletesség eszközeivel lehet beilleszteni az érzéki-emberi világba.[6] Ezért a vallásos irodalom *per definitionem* nem tud megszabadulni a sémák, a vallásos ihletésű képzőművészet, az ikonográfiai kötöttségek korlátozó hatása alól. Nem szabad azonban elfeledni, hogy a Biblia a társadalmi tudat *differenciálódásának* már említett *határpontján* keletkezett, és ezért íróiban a vallási kötöttségek sajátos harcot vívtak *az irodalmi, a pszichológiai ábrázolás igényével.* Ennek következtében a Bibliában – például az Ószövetség ún. történeti könyveiben – váltakoznak a sematikus, száraz és absztrakt vallási szövegek valóságos novellákkal, ódákkal, elégiákkal, sőt egyes kutatók szerint egy nemzeti epika elemeivel is. Ez utóbbi elemek esetében, e sajátos kerülő úton a bibliai mítosz is *az ember tanulmányozásának eszközévé*, egy magasabb szintű, elvontabb és egyben konkrétabb ember- és világismeret kiindulópontjává válhat, és – mint a művelődés története bizonyítja – vált is. Ebben az értelemben a Biblia az emberiség története egy hosszú szakaszának tükre; *ismerete a múlt megértésének fontos feltétele, a műveltség része lehet egy olyan korban is, amelynek világképe, filozófiája, politikai gondolkodása, művészete többé már nem a Bibliára épül.*

A Biblia *utóélete* nem más, mint küzdelem a Szentírás szöve-

gének különböző irányú *vallási* interpretációi körül, de egyben és mindinkább a Biblia *emberközpontú értelmezése, humanisztikus olvasásmódja* körüli vita is.

A Biblia olvasása nem felesleges időtöltés. Sem azok számára nem felesleges, akik tanulni akarnak a múltból, még kevésbé azoknak, akik szabadulni akarnak e múlt terhes örökségétől. S megkockáztatnánk: számunkra a könyv jelentőségét a vallással folytatott vita sem csorbítja. Ha vissza is kell utasítanunk azt az igényt, hogy ebben a műben azért lássunk kivételes és hasonlíthatatlan alkotást, mert az isteni kinyilatkoztatás termékének tekintjük szövegeit, ezzel nem becsüljük le értékeit: felmutathatjuk azokat mint a küzdő, reménykedő és eszmélő ember harcainak, sikereinek és kudarcainak történetileg determinált kifejezéseit. Mint olyan művet, amely történelmünk anyaölében született, és amelynek ellentmondásos, de hatalmas és sokrétű befolyását erre a történelemre éppen egy dialektikus és materialista módszerrel dolgozó történetírás képes igazában reálisan honorálni.

A BIBLIAKUTATÁS ÚTJAI ÉS MÓDSZEREI

A Biblia nem is olyan régen még százmilliók számára az *egyetlen* könyvet jelentette. Természetesen a keresztény hit forrását és tárgyát képviselte, de ennél sokkal többet is: segített meghatározni olvasója helyét a mindenségben és a társadalomban, erkölcsi kódex volt és az elemi jogismeret alapja, szórakoztató olvasmány és az elmélkedés kiindulópontja.

A könyvkiadás, a sajtó és egyáltalán a tömegkommunikáció viharosan gyors fejlődése az utolsó másfél évszázadban alaposan megváltoztatta ezt a helyzetet: a kifejezetten vallásos emberek is természetesnek tartják, hogy a művészi élmény, a természetre és a társadalomra vonatkozó tárgyi ismeretek megszerzésének szükségletét, sőt filozófiai igényeiket is más utakon elégítsék ki. Az emberek hosszú téli estéken immár nem a Bibliát lapozgatják, hanem a televízió képernyője felé fordulnak.

Ezzel a könyv szerepe is megváltozott. A hivők körében megmaradt ugyan a *kinyilatkoztatás* hordozójának (de ezt a szerepét is csak úgy tudja betölteni, ha mai szemmel anakronisztikusnak tűnő részeit a profán tudományok segítségével értelmezik), a nem-hivő viszont besorolja *könyvtára többi könyvei közé*, esetleg annak tudatában, hogy *különös* műről van szó, amelyhez a történelem során megannyi nemzedék fordult tanácsért és vigaszért, és – jóllehet ő maga már távol áll attól, hogy ugyanezt tegye – ez a körülmény fokozza kíváncsiságát, amikor belelapoz.

A tájékozatlan olvasót ilyenkor meglepetések érik. A szövegek egy részét hajlamos lesz *mesének* tekinteni, jóllehet esetleg hiányolni fogja a hang játékosságát. Más részük – kronológiai felsorolások, nemzetségtáblák, törvények – valószínűleg érdektelenek maradnak számára. Ismét máskor valóságos események *történeti* leírásával találkozik, de ilyenkor többnyire hiányoznak azok az *ismeretei*, amelyek révén a leírt konfliktusok, összecsapások helyesen értékelhetők volnának. Találkozni fog fejezetekkel, amelyek az egykor fennállt viszonyok szenvedélyes *kritikáját* tartalmazzák, de ezt is nehéz lesz értelmeznie, mivel a bírálat tárgyává tett állapotokat csak kevéssé ismerheti. A mű egyes oldalai magukkal ragadják költői *szépségükkel*, *nyelvük erejével* – más helyei kifejezetten *untatni* fogják. Ez a könyv stílusában nem egységes, mint – mondjuk – a *Kalevala*, nincs töretlenül követhető cselekménye, mint az *Odüsszeiá*nak. A Bibliát nem lehet *„végigolvasni"*.

Mégis: ha jobban figyelünk, nem nehéz felfedezni valamilyen *egységet* ebben a sokféleségben. A különböző időszakokban született, különböző szerzők által rögzített szövegeket gondos *szerkesztői* kezek rendezték össze, illesztették és hangolták valamennyire egybe, jóllehet a varratokat, a szemléletek és stílusok különbségét eltüntetni nem tudhatták. A Biblia ugyanakkor szerintük Isten szava volt, amiből nem volt szabad elveszni egyetlen betűnek sem, és amelynek egyes elemei természetesen nem mondhatnak ellent egymásnak: hiszen a Biblia isteni *kinyilatkoztatás* hordozója; jóllehet a szövegek szerzői a mai

egyházi felfogás szerint is különböző korokban éltek, de egyaránt isteni ihletésre, *inspirációra* írtak. A szerkesztők számára maga a kinyilatkoztatás ténye olyan kiindulópont kellett legyen, amelynek igazságtartalmában eszükbe sem juthatott kételkedni. Az *egységesítés szándéka* éppen a mű kinyilatkoztatott voltának hitéből táplálkozott.

Ma már kevéssé érezzük át annak jelentőségét, hogy egykor a könyv egész tartalmát, minden megállapítását *kinyilatkoztatott* igazságnak tekintették magyarázói és tartalmának hirdetői. Sőt: maga a bibliai *exegézis* (a vallásos bibliamagyarázat) is lényegesen kevésbé határozottan utal sok bibliai passzus feltétlen igazságtartalmára, mint hajdan. Gyakran *szimbolikus*, *allegorikus*, jelképes értelmet tulajdonítanak a Biblia bizonyos törekvéseinek, utalnak arra, hogy íróinak a *történelmi körülményektől* függő módon kellett magukat kifejezniük, ha azt akarták, hogy megértsék őket, vagy azt hangsúlyozzák, hogy általános erkölcsi elvei minden korban *konkretizációra* szorultak. A természettudomány haladása következtében senkinek sem jut ma eszébe, hogy a gibeóni csata történetéből, ahol a honfoglaló Józsué kardját felemelve megálljt parancsol a Napnak az égbolton, érvet kovácsoljon a Föld tengely körüli forgása ellen, ahogy még Luther is tette. (Jóllehet: ne feledjük, hogy az egyesült államokbeli Daytonban még 1925-ben is azon a fundamentalista alapon indítottak pert John Scopes tanító ellen, hogy Darwinra hivatkozva magyarázta az embernek az állatvilágból való származását, mivel ellentmondott a Biblia szövegének. És azt sem, hogy XII. Pius pápa *Humani Generis* kezdetű 1950-es enciklikájában még legfeljebb hipotézisként engedte meg a hivők számára a darwinizmus tudomásulvételét, és akkor is csak az ember *testi* szervezete, kialakulásának magyarázataként – minden egyes ember lelkét Isten maga teremti és egyesíti a test anyagával...) A történelmi fejlődés, az osztályküzdelmek mai fokán aligha fogja gondolkodó és felelős ember azt állítani, hogy uraikat a szolgáknak nemcsak hogy jó lélekkel kell szolgálniuk, de okvetlenül képeseknek is kell

lenniük erre, vagy azt, hogy egyformán kell szeretnünk jótevőinket és azokat, akik életünkre törnek.

Az egyes bibliai helyekkel kapcsolatos kijelentésszerű, kategorikus, megfellebbezhetetlen követelések hangsúlya korunkban csökkent, *magának a kinyilatkoztatásnak* a tényéhez azonban ma is kötelező erejű hit fűzi a vallásos embert; s e hittől a hivő lelki üdvössége függhet. Nincs üdvösség a vallási *közösség* meghatározott formájához való tartozás nélkül, ezt a közösséget pedig éppen a *közösen elfogadott isteni kinyilatkoztatás* különbözteti meg más vallási közösségektől. Mind a zsidó, mind a keresztény vallás a *tételes, dogmatikus* vallások közé tartozik, és e dogmatika *alapja* is a Bibliának Isten önvallomásaként való *hitszerű elfogadása.*

Az önmagáról kijelentést tevő Isten a Biblia szerint ugyanakkor az egész kozmikus és emberi történelem igazi és egyetlen urának, a sors egyetlen meghatározójának látszik, jóllehet ő maga – a politeista vallások isteneivel szemben – *közvetlenül* már csak *kivételes* alkalmakkor – ilyen a teremtés, a megváltás, az utolsó ítélet aktusa – vesz részt a világfolyamat alakításában. Ez az utóbbi körülmény ugyan azt jelenti, hogy a monoteizmus világképe *kevésbé* mitikus, mint a politeista rendszereké, de ez csak azon az áron lehetséges, hogy az *egész világtörténést* végső soron az egyisten által meghatározott *üdvtörténetként* fogják fel. A zsidók istene ugyan még csak egy kiválasztott etnikum sorsát befolyásolja közvetlenül, de ez a sors összefügg valamennyi népével, a keresztények legfőbb lénye pedig már valamennyi etnikum és minden társadalmi réteg istene, és mint ilyen, alapjában véve az egész világtörténelem fő szubjektuma. E világtörténelemben a földi államok, társadalmak sorsa játszik ugyan némi szerepet, mint az isteni üdvtörténet szabta keretekben lezajló folyamat, de éppen ebből következik, hogy a Biblia – mint üdvtörténeti mű – hallatlan jelentőségre emelkedik hívei szemében.

Ez a tény – a Biblia tartalmának tulajdonított óriási jelentőség – különösen akkor érdemel figyelmet, ha tekintetbe vesszük, hogy ez *nem minden vallásra jellemző.* Több százmillió

ember tekinti sajátjának a hinduizmust, a buddhizmust vagy a kínai vallások valamilyen formáját – nem szólunk az óceániai vagy közép-afrikai népek természeti vallásairól – anélkül, hogy e vallások szent könyveit – a Védákat, az Upanisádokat vagy az Avesztát – *közvetlenül* isteneitől származtatná és tartalmuknak olyan hajthatatlan eréllyel próbálna érvényt szerezni, ahogyan ezt a Biblia nevében a pápák, inkvizítorok, a dominikánus szerzetesek, Luther, Kálvin vagy a zsidó rabbik oly hosszú időn át tették.

Első közelítésben könnyű ezt a jelenséget azzal magyarázni, hogy a Biblia mindkét része (csakúgy, mint a Korán is) az *egyistenhit* kinyilvánításából indul ki, amiből az is következik, hogy a vallási igazság is *csak egy*, oszthatatlan és változhatatlan lehet, minden más vallás istenébe vetett hit bálványimádás, esetleg az igazi hit homályos, deformált alakja. Nem véletlen, hogy a politeizmus – ókori és mai formáiban egyaránt – türelmesebb más vallásokkal szemben, és magától értetődőnek tartja *saját* mítoszainak többféle magyarázatát is.

Ha azonban egy pillantást vetünk a dolog történetére, a dolog kissé bonyolultabbá válik. Kiderül ugyanis, hogy a monoteizmus egymagában még csak *feltételét* jelenti annak, hogy egy vallást kinyilatkoztatottnak tekintsenek, de még nem annak valóságát. A zsidó vallási tradíciót egyértelműen és végleg csak akkoriban kapcsolták össze a Mózes személye által közvetített vallási, erkölcsi és szociális törvények kinyilatkoztatásával, amikor az i. e. V. században a zsidó főpapság perzsa támogatással újraszervezheti a *zsidó államot:* a kinyilatkoztatás ténye az Írás papi szerkesztői művének és az új állam törvényeinek van hivatva nyomatékot adni. Hasonlóképpen: jóllehet a kereszténységen belül (szinte a kezdetektől fogva) folyt a harc a különböző, eretneknek minősített nézetek ellen, a mai értelemben vett kereszténység alapja főként csak a III. század dogmatikai harcaiban, valamint a IV. és V. század nagy teológiai és krisztológiai vitáiban formálódik ki. Más szóval: a kereszténység eszméi feltétlen, abszolút voltának összefoglalt és magasabb szintre emelt kifejezése, az Újszövetség mint a keresztény kinyilatkoz-

tatás bázisa csak abban a folyamatban nyeri el teljes rangját, amelynek hátterében a vallás *állami elismertetése*, sőt a kereszténység államvallássá válása – a Constantinus nevével fémjelzett fordulat – húzódik meg.

Mindkét esetben azt figyelhettük meg, hogy a bibliai iratokra hivatkozó *egyházak intézményesítették*, sőt az államhatalom eszközévé tették a monoteizmust, mivel *maguk* is az államhatalom szerves részévé váltak. Ily módon *sajátos politikai-ideológiai komplexum* jött létre, amelynek feladatává lett, hogy egyszerre nyújtson kötelező normatívákat a politika, a törvénykezés és az erkölcsi köztudat számára, és *kétségbevonhatatlannak* tűnő vallási nyomatékot is adjon e kapcsolatnak.

Az eltérő szociális-kulturális körülmények azonban, amelyek a mű két nagy részének születését meghatározták, kizárták, hogy a két kinyilatkoztatás – a Szináj-hegyi és a Jézus Krisztus személyéhez kapcsolódó *szövetségkötés* – a Bibliában következetesen *egységes* szellemiséget eredményezzen. Ellenkezőleg: az eltérések oly jelentősek maradtak, hogy – mint ismeretes – a zsidók az Újszövetséget nem tekintik Isten igéjének, Jézust Chrüsztosznak (messiásnak), a keresztények pedig elfogadták ugyan a mózesi szövetségkötést, mint Isten üdvösségtervének először még csak egy, kiválasztott népre irányuló, tehát korlátozott érvényű megnyilvánulását, de saját vallásuk, az egyetemes megváltáshit igazi kiformálásához szükségesnek érezték azt is, hogy élesen *elhatárolják* magukat a zsidó vallásosság szociális felfogásától s etnikai és rituális kötöttségeitől. (Eladdig, hogy a katolikus egyház egészen a II. vatikáni zsinatig nem is oldotta fel a zsidó népet Jézus Krisztus halálában való „bűnrészessége" alól).

A *zsidó–keresztény skizma* volt az első rés, amelyen átpillantva kétség ébredhetett az Ószövetség és az Újszövetség keresztény részről hangsúlyozott vallási egysége felől.

A szöveg relativizálásához másodikként maga a középkori és kora újkori történelmi fejlődés járult hozzá. A Biblia – bármennyire Isten igéjének számított is – természetesen magán hordta születése gyakran plebejus vagy ellenzéki hangulatainak

anyajegyeit, és már ezért sem volt alkalmazás és tolmácsolás nélkül felhasználható egy olyan korban, amelyben hívei nagyon is *ellentétes érdekű osztályokhoz tartoztak*, és amikor a kereszténység alapjában véve feudális jelleget öltött. Ezért is volt szükség a legutóbbi időkig a kinyilatkoztatás második forrásának szerepét játszó *„szent hagyományra"*, arra a hatalmas teológiai és részben filozófiai apparátusra, amely hovatovább már másodlagossá tette az Írás eredeti tartalmait. Más szóval: a hívők a Bibliához túlnyomórészt csak a *papság* tolmácsolása révén közelíthettek, és ezt az interpretációt az említett ideológiai közvetítők mellett még az is befolyásolta, hogy a szöveget a papok maguk is csak latinra fordított (és számos tekintetben torzított) alakban ismerték.

Az előreformáció – Wyclif, Husz és követőik –, majd a *reformáció* vissza próbált térni az eredeti forrásokhoz. *Erasmus* után *Luther* héber és görög *eredetiből* fordítja le németre a teljes Bibliát, hogy elkerülje a tévedéseket és hozzáférhetővé tegye a protestáns hívők számára a szöveget, amely ekkor ismét a kinyilatkoztatás *egyetlen* hordozójává lép elő. A „szent hagyományt" mint „emberi" művet – valójában mint egy kérdésessé tett társadalmi szerkezet ideológiai felépítményét – nagyrészt tisztelettel félretolták, hogy visszaállíthassák a kereszténység *„eredeti"* formáját. (Innen a „reformáció" szó jelentése is.)

Abban, hogy az antikvitás felidézésének e kísérlete – amely tehát *bizonyos értelemben* ugyanarra törekedett, mint a XV–XVI. századi európai reneszánsz – érvényre juthatott, döntő szerepet játszott, hogy a protestantizmus *újkori* győzelmének társadalmi feltételei számos tekintetben hasonlítanak a kereszténység *ókori* megjelenésének körülményeihez. A feudalizmus a nyílt személyi függőség világa volt, a kialakuló kapitalizmus (az I. és II. század viszonyaira emlékeztető módon) ezt a nyílt függőséget a viszonylag fejlett *árutermelés* bázisán *rejtetté* változtatta, a *dologi* viszonyok köntösébe öltöztette. Az úr és szolga nyílt viszonya helyébe a tőke, a tulajdonnal rendelkezők és a tulajdonuktól megfosztottak elvont, csak a piacon keresztül érvé-

nyesülő viszonya, más szóval: a piac *elvont egyenlősége* lép. Ezért lehetséges, hogy a formális, polgári egyenlőségért harcolók a XVI. és XVII. században fegyverként forgathatták az emberek Istenben, a bűnben és a megváltásban való *egyenlőségét* hirdető, a király és a hatalom visszaéléseit ostorozó Bibliát, ahogyan a polgárság még a XVIII. században is csak a római köztársaság, a konzulátus és a császárság álruháit felöltve volt képes fellépni a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavainak érvényesítéséért.

Emellett: ne feledjük, hogy a protestánsok sem küszöbölhették ki a Biblia interpretációját (legfeljebb az interpretáció közvetlen isteni ihletését, üdvösségre vezető szerepét tagadták), sőt *Luther* asztali beszédei és *Kálvin Intelmei* egy olyan folyamat kezdetét is jelzik, amelyben az Írást nemcsak a polgárság szükségletének megfelelően magyarázzák, hanem eddig ismeretlen alapossággal *elemezni* is kezdik. Mivel pedig csakhamar fel kellett ismerni, hogy az ősi szövegek – koruk gyümölcseként – számos ponton ellentmondanak a kialakuló újkori világképnek (de általában a kapitalizmus racionalisztikusabb szellemének is), nem zárkózhattak el annak elismerése elől, amit – említettük – Spinoza és utána az angol, a francia és a német felvilágosodás egyaránt hangoztatott, hogy a bibliai könyvek saját koruk közönségének íródtak, annak nyelvén és ismereteihez igazodva szólnak. Ezzel megerősödött az a törekvés – kezdetben a protestáns, majd a katolikus és a zsidó teológiai irodalomban is –, hogy megismerjék a szövegek történelmi hátterét, keletkezésük körülményeit, elemezzék nyelvi, formai szerkezeti sajátosságaikat, behatóbban érdeklődjenek szerzőik és szerkesztőik tevékenységének időpontja és célkitűzései iránt.

Magyarul: a Biblia kutatása mindinkább *profanizálódott*. Az egyházak csak úgy vélték megőrizhetni az Írás egészének inspirált voltát, tévedhetetlenségét, ha a *részletekben* elismerik a „tévedés", az emberi elem, a történelmi viszonyok okozta „torzítások" lehetőségét. Ezen az úton előbb-utóbb nagyjából oda kellett jutniuk, ahonnan a felvilágosodás képviselői elindultak, akik eleve *emberi terméknek* tekintették a szövegeket: a XIX.

század protestáns bibliakutatói – akaratuk ellenére is – elérkeztek egy olyan pontra, ahonnan tekintve kérdésessé vált az alapkérdések tarthatósága is. A katolikus egyház a századfordulón a saját köreire ható új kutatási elveket még túlnyomórészt „modernistáknak" deklarálta, fő képviselőiket, *Loisyt*, *Tyrellt* pedig kiközösítette. 1948-ban azonban a pápai Szentírás Bizottság az Írás bizonyos részeiről – így például a Genezis könyvének első tizenegy fejezetéről, az ún. „bibliai őstörténetről" – már kénytelen volt kijelenteni, hogy szövege „nem felel meg sem az antik, sem a modern történetírás elveinek", vagyis hogy legfeljebb bizonyos történések *jelképes* leírásának tekinthető, ami a tudományos kritika előtt semmiképpen sem állja meg a helyét.

Végül is kialakult a vizsgálatnak egy olyan módszere, amely ugyan a *tudományos szövegkritikából* származott, de amelyet bizonyos – a vallás alapvető eszméi szabta – határokon belül *a keresztény exegézis sem nélkülözhetett*. Ez a helyzet azonban egyben a kutatás olyan válságát is jelzi, amelyből vallási alapon már aligha lehet megtalálni a kiutat. A Bibliának profán történelmi produktumként való kezelése egyes protestáns teológusokat – például Rudolf *Bultmannt* és iskoláját – a két világháború közti időszakban arra kényszerítette, hogy, az Írás egész látásmódját mitikusnak tekintvén, lemondjanak a szövegek objektív történeti magjának kimutatásáról, és bennük ehelyett – főként az egzisztencialista filozófia hatása alatt – az egyén *létkérdéseire* adott válasz sajátos, szimbolikus formáját lássák. Így azonban természetesen kérdésessé kellett váljon maga a kereszténység legfontosabb eleme: Jézus Krisztus személye történetiségének, földi pályafutásának *feltétlen* elfogadása, sőt *Isten* létének *objektivitása* is.

Elméleti szempontból a Karl *Barth* „dialektikus teológiája" kínálta megoldás sem sokkal kielégítőbb ennél. Eszerint Isten annyira különbözik az embertől, hogy igéjének igazságtartalmát inkább csak sejthetjük, de *nem bizonyíthatjuk*, s a lét két szférája közt igazából csak *hitünk* képes hidat verni. Ez viszont nem egyéb, mint annak közvetett elismerése, hogy a végsőkig vitt

bibliaelemzés előbb-utóbb hit és tudás *konfliktusához*, ezzel pedig a vallási kiindulópont értelmi igazolhatatlanságának felismeréséhez juttatja el a hivőt.

A vallási hit szférája visszaszorult; a kinyilatkoztatás *racionális* igazolhatósága mind problematikusabbá vált. A *katolikus* teológia közvetve ugyanezt vallja be, amikor a Biblia egyes passzusait rögzítő (vagy azokat kiegészítő) dogmák tartalmát (például a semmiből való teremtését, a szentháromságét vagy a lélek halhatatlanságáét) *hittitokká*, értelmi úton felfoghatatlanná nyilvánítja.

A Biblia kutatása tehát *össze is kapcsolható* a teológiával, de végső soron – mint általában a tudományos elemzés és bizonyítás – *szembe is kerül vele*, amennyiben mindinkább szűkíti eredeti titokzatosságának szféráját, mind kétségesebbé teszi kinyilatkoztatott, történelemfeletti voltát. A tekintély, amely hajdan az Írásnak ezt a befolyást kölcsönözte, a múlté. Ha viszont a teológia lemondana a Biblia isteni eredetéről, saját alapjait ásná alá. A dilemma megoldhatatlannak látszik.

Nehéz ma már megmondani, melyik volt az a pont, ahol a bibliai könyveket vizsgálók kétségbe kellett vonják azok isteni inspirációját. Bizonyos, hogy már igen korán kételkedniük kellett a rendelkezésükre álló szövegek pontosságában, már csak azért is, mert a kézírással másolt és a sok másolás során is nyilvánvalóan romlott szövegek keletkezésük időpontjánál sok száz vagy akár *egy-két ezer évvel később* s ráadásul *nem az eredeti nyelven* kerültek a vizsgálódó kezébe.

A szövegkritika természetesen hozta magával az *irodalomkritika* szükségességét is. Feltűnt, hogy egyes mondatokban Isten egyes szám első személyben, másutt egyes szám harmadik személyben beszél önmagáról (sőt ez előfordul ugyanazon a mondaton belül is), hogy olykor igen nehéz megállapítani egy szövegrész vagy mondat kezdetét és végét, és hogy ugyanaz a történet a Bibliában gyakran *kétszer* vagy többször is előfordul. (A Noé bárkájába felvett élőlények fajait és számát például a szöveg kétszer és eltérő módon adja meg, az a történet, hogy Ábrahám feleségét, Sárát húgának adja ki és hozzájárul ahhoz, hogy keleti

uralkodók háremébe bevonuljon, szintén kétszer fordul elő, a tízparancsolatot szintén kétféle szövegezésben ismerjük, nem is szólva arról, hogy Jézus Krisztus földi pályájának történetét a négy evangélista négyféle elbeszélésében áll módunkban összehasonlítani.) *Spinoza*, aki abból indult ki, hogy csak az fogadható el, ami az Írásból valóban kiolvasható és ami megáll az értelem ítélőszéke előtt is, egy XII. századi zsidó gondolkodó, *Ibn Ezra* nyomán már képtelennek nyilvánította, hogy Mózes ötödik könyvét Mózes írta volna (hogyan írhatná le valaki a saját halálát?), felismerte, hogy e könyveket Józsué és a Bírák Könyvével egyetemben a királyok korában kellett hogy írják, és valószínűleg a babiloni fogság után szerkesztették össze. Látta, hogy a szerkesztők megkísérelték a szöveg ellentmondásainak elsimítását, de azt is, hogy ez csak kis részben sikerült. Mindez már annak megállapítását tartalmazza, hogy *a Biblia többféle, egymással sokszor nem is összecsengő, egymásnak ellentmondó hagyomány összedolgozásának eredménye.*

Az ellentmondásokat természetesen többféle módon lehetett kezelni. Kimutatásuk felhasználható volt annak igazolására, hogy a Biblia *nem isteni mű*, hanem nagyon is gyarló emberi alkotás (ezt a feladatot váltotta valóra a francia felvilágosodás), de lehetséges volt egy másik, *fejlődéstörténeti* magyarázat is, amely nem elégedett meg azzal, hogy a különböző szövegrészeket szembesítse egymással, hanem arra törekedett, hogy kimutassa, *miként épültek össze*, hogyan szerveződtek egésszé a különböző időszakokban született írások. Azt például, hogy az Ószövetségben Istent két néven említik (*Jahve* és *Elohim*), és hogy e két névhez különböző mondaváltozatok kapcsolódnak (ilyen például a két teremtésmítosz is), Jean *Astruc* már 1753-ban felismerte, de a hegeli fejlődéskoncepció hatása is szükséges volt ahhoz, hogy *Vatke*, *Hupfeld*, *Graf*, különösen azonban Julius *Wellhausen* kiderítse, hogy Mózes öt könyve négy vagy öt, egymással nem mindenben összecsengő, ám mégis összefonódó forrásból született. A IX. század közepén működött a déli királyságban az ún. *Jahvista*, akitől (vagy akiktől, hiszen lehet, hogy szerzői csoportról van szó) azok a szövegek származnak,

amelyekben istent Jahvénak nevezik, vagy száz évvel később északon az *Elohista*, egészen külön törzset alkot az ún. *Deuteronomista*, akinek nemcsak az i. e. 622-ben kihirdetett új törvénykönyvet, „Mózes ötödik könyvét" köszönhetjük, hanem aki átszerkesztette a Bírák, a Sámuel és a Királyok Könyvében található történeti elbeszélések nagy részét is. És végül már a babilóniai fogság után, a papi uralom kezdetén működött a *papi szerkesztő*, aki valamennyi korábbi forrást igyekezett egységbe foglalni és a papság sajátos érdekeinek megfelelően lehetőleg át is értelmezni; ez a szerkesztés annyira alapos volt, hogy a Tóra mai szövegének csaknem *háromnegyede* a papi szerkesztő kézjegyét viseli.

Ha a fejlődéstörténeti szemléletet számos részletkérdésben azóta sok bírálat érte is, ha a szóbeli hagyománynak és a mítosz kezdeti *kultuszba* ágyazottságának ma nagyobb jelentőséget tulajdonít is a tudomány, mint korábban, ha a források számát egyesek többnek, mások kevesebbnek tartják is, az nem válhatott kérdésessé, hogy az Ószövetség és az Újszövetség szövegeit *fejlődésükben* kell vizsgálnunk ahhoz, hogy a művek nagyszámú ellentmondása érthetővé váljék.

Az irodalomkritika csakhamar kiegészült a *nyelvi* kritikával. Sor került a szövegek *szintaktikai* elemzésére, ahol is kiderült, hogy például a héber és arameus igealakoknak, főnévragozásnak az indoeurópaitól eltérő volta a szó szerinti átültetést nem csak nehézzé, de az esetek egy részében az eredeti mondanivaló meghamisítása nélkül úgyszólván lehetetlenné is teszi. Kiderült az is, hogy számos ókori szónak más a korabeli, mint a mai jelentése. Napirendre került a *stiláris* és a *fonémiai* (hangzás, hangsúly, ritmus szerinti) elemzés is, amely kimutatta, hogy a szövegek egy része kötetlen, más része ritmikus prózában vagy éppen versben íródott, sőt egyes helyeknek párbeszédes formája mintha már a drámai dialógus formáját mutatná. A szerkezet és a műfajok vizsgálata erősíti a Biblia rendkívüli *sokrétűségéről* szerzett benyomásunkat: prózai elbeszélések – afféle novellák – váltakoznak itt ritmikus, ódai, elégikus vagy éppen epikus elemekkel, imák átkokkal, példabeszédek, közmondások bor-

dalokkal, szerelmi dalokkal, orákulumok hálaadó vagy panaszénekekkel. A ritmus és a metrum, az alliterációk, szójátékok, nyelvi formulák *ismétlődő* alkalmazása nemcsak azt tudatosította, hogy egyes szerzők műalkotássá akarták formálni a mondanivalót (míg mások feltűnően tudatosan tartózkodtak az ilyen eszközök igénybevételétől), hanem elősegítette bizonyos hangsúlyok kiemelését is.

Mivel a kutatók tudták, hogy például az Ószövetség szövegét végképp rögzítő *maszoréták* már nem ismerhették az eredeti *héber* nyelvet (ezt már az i. e. I. évezred második felében kiszorította a használatból az *arámi* dialektus), a rendelkezésükre álló eredeti szöveget pedig még csak mássalhangzókból álló szavak alkották – fel kellett tételezniük, hogy a megfelelő magánhangzók bejelölésében a maszorétákat egyebek közt a jóhangzás, az *esztétikai hatás* szempontjai is vezették. E nélkül az esztétikum nélkül az utókor számára a Biblia nem volna az, ami, formálódásának nem-vallási indítékai viszont túlságosan nyilvánvalóak, és a kutatói szemlélet vallástalan vonásait csak erősítették.

Innen az út elkerülhetetlenül vezet a *szemantikai* elemzéshez, amely részben ugyanazon szerző, ugyanazon időszak különböző műveinek *jelentéstartalmát* próbálja felderíteni az összehasonlító elemzés segítségével, részben az egymás után következő periódusok jelentéstartalmát veti össze egymással. Ily módon derült ki például, mekkora történelmi jellegű különbség van a három, magát Ézsaiásnak nevező szerző látásmódja közt, vagy hogy milyen mélyen különbözik a János jelenéseinek szellemisége Pál leveleinek eszmevilágától. A művek mögött felderengenek az őket szülő eltérő *történeti-társadalmi viszonyok* körvonalai: a kutató szükségképpen mindinkább érdeklődik az iránt, mi volt az egyes passzusok helye az életben, mi e *Sitz im Leben* lényege – más szóval: mi e szövegek *társadalmi funkciója.*

Ugyanakkor szinte természetes módon vetődött fel az egyes *motívumok* és *hagyományelemek* eredete vizsgálatának szükségessége is. Az egyiptomi hieroglifák, majd a sumér ékírás meg-

fejtése óta egymást követik az izgalmasabbnál izgalmasabb régészeti és irodalmi felfedezések: lehetetlen elzárkózni az elől a felismerés elől, hogy az ókori Kelet, sőt számos tekintetben az ókori Görögország vallási világa legalábbis egymással szoros kölcsönhatásban fejlődött, ha ugyan nem ugyanazon forrásból táplálkozott. Ma már közhelynek számít például a bibliai teremtéstörténet messzemenő hasonlósága a babilóniai *Enuma elis*hez, vagy a vízözön-elbeszélés és a *Gilgames*-énekben foglalt vízözön-mítosz összefüggése, csakúgy, mint a József-történet vagy a Mózesra vonatkozó hagyomány érintkezése más, megfelelő keleti történetekkel, nem is szólva a Krisztus-életrajz összefüggéséről mind a megfelelő ószövetségi jóslatokkal, mind a hellenisztikus világ meghaló és feltámadó isteneihez fűződő mítoszokkal is. De persze magán a zsidó és a keresztény anyagon *belül* is követhetők különböző összefüggő hagyományok – a déli zsidó királyságban például az ún. *Ción*-tradíció volt uralkodó (Ción a jeruzsálemi templomhegy héber neve), északon viszont az ún. *Szináj*-hagyomány, és a két irányzat csak későn és akkor sem harmonikusan kapcsolódott össze.

Az egyes motívumoknak és hagyományelemeknek megvan a maguk – írásba foglalásuk előtti – *előtörténete* (amelyre inkább csak következtetni tudunk), de leírható és leírandó az írásba foglalás utáni *fejlődés*történetük is, amelynek elemzése hozzásegíthet a tartalom jobb megértéséhez, sőt: a vallási fejlődés *egész* irányának megértéséhez is. Ezen a ponton a kutató már rendkívül fontos módszertani és elvi problémákba ütközik. A *Delitzsch*től származó ún. *pánbabiloni* irányzat a század első éveiben például – a híres „Babel-Bibel" szójáték szellemében – az ószövetségi tradíció nagy részét közvetlenül a mezopotámiaiból vezette le. A vele szemben álló irányzat, ellenkezőleg, a bibliai könyvekben olyan *ősi*, hasonlíthatatlanul *eredeti* vallási anyag rögzítését vélte felfedezni, amelynek legfeljebb homályosabb, sejtésszerű formái találhatók meg más vallásban.

A Biblia különböző motívumai természetesen semmiképpen sem őseredetiek. Ellenkezőleg: mögöttük az időben motívumok és hagyományok hosszú, szinte beláthatatlan sora áll. Thomas

Mann-nak igaza van: „*Mélységes mély a múltnak kútja. Ne mondjuk inkább feneketlennek?*" (Sárközi György ford.) Valamiféle „*ősmotívum*" keresése teljesen reménytelennek látszik, nemcsak azért, mert a szóbeli hagyományok terepére érkezve gyakran már lehetetlen eldönteni, melyik motívum ősibb a másiknál, melyik hatott a másikra, hanem azért is, mert valamely vallási hagyomány elérhető legrégibb darabja annyira különbözik a későbbiektől, hogy már úgyszólván alig lehet felismerni a folytonosságot közöttük. A Biblia a közel-keleti és a hellenisztikus kultúra sajátos terméke, *sajátos, de távolról sem őseredeti és hasonlíthatatlan mű:* ez ellen szól az összehasonlító vallástörténeti kutatás egész tanúsága.

Abból azonban, hogy ugyanazokat a motívumokat a *különböző* vallások testében találhatjuk meg, nem következtethetjük azt sem, hogy *csupán kölcsönös hatásról*, ugyanazon motívumok vándorlásáról, vagy esetleg ugyanazon „ősanyag" spontán változatairól van szó. Ebben az esetben ugyanis nem fogjuk tudni megállapítani, hogy a lényeget tekintve miben különbözik – mondjuk – a babiloni vallásosság a zsidótól, vagy a zsidó a görögtől, mi adja az *egyes* vallások megkülönböztető sajátosságát. *Mi az oka annak, hogy az egyik vallás „befogadja" ugyanazt a motívumot, amelyet a másik elutasít?* Mivel magyarázható az, hogy az egyes motívumok *jelentése, funkciója, hatása egészen* más a görög vallásban, mint – mondjuk – a kereszténység? Mi az oka annak, hogy az egyes, különös vallási rendszereken belül az egyébként hasonló motívumok *eltérő* fejlődésen mennek át?

Válaszként hivatkozhatunk esetleg a vallási vagy művészi képzelőerőre, de rögtön felmerül a kérdés: *miért éppen ilyen és nem más irányban* működött a fantázia? Miként lehetséges, hogy a fantázia különböző termékei között az egyes vallások bizonyos elvek szerint, észrevehető következetességgel *szelektálnak?* A szellemtörténeti iskolák ilyenkor valamilyen „*ősi adottságra*" hivatkoznak, ami a „*néplélekben*" jutna kifejezésre, de ezzel csak elodázzák a kérdést: *miért különböznek* e „néplelkek" egymástól, és képtelenek válaszolni arra is, miért *változott meg ez a „néplélek"* a történelem során? Nyilvánvaló, hogy

a tisztán szellemi szférán túl kell haladnunk ahhoz, hogy valamilyen elfogadható válaszhoz jussunk – feltéve persze, hogy nem akarjuk e szellemi sajátosságokat racionálisan felfoghatatlan, misztikus okokkal magyarázni.

Nincsenek kedvezőbb helyzetben azok sem, akik a problémán *egyes* papi vagy királyi személyiségek, esetleg a papság vagy királyság érdekei szülte manipuláció, tudatos félrevezetés feltételezése révén kívánnak túljutni. A tudatos vagy öntudatlan *csalás* természetesen szerepet játszik a vallások történetében is, de vallásképző erőnek már csak azért sem tekinthető, mert ebben az esetben nem tudnánk arra a kérdésre válaszolni, miért jelennek meg *hasonló* (vagy azonos) motívumok *különböző* vallási ideológiák szövetében, hogyan lehetséges, hogy a „manipulátorok" nagy többsége is *hisz* a vallás igazságában, főként pedig: miért „hagyják" magukat manipulálni a hívők az egyik irányban és nem hagyják a *másikban?*

Nyilvánvalóan szükség van tehát a tudatos *kompozíció* elemzésére (például: miért kapcsolja össze az Ószövetség az Ábrahámra vonatkozó hagyományt a Jákob-tradícióval, vagy: miért, hogyan kapcsolták össze az ún. jahvista forrást az elohistával, majd a deuteronomistával, végül a papi kódexszel stb.) és ugyanígy a már áthagyományozott szövegek *szerkesztésének* (elhagyások, kiegészítések, szövegmódosítás stb.) vizsgálatára is. Mindez természetesen elvezet a szövegek *rögzítési* körülményei tisztázásának és szerzőik *személye* azonosításának kérdéséhez is. Az igazi problémát azonban ezzel még mindig nem válaszoltuk meg: *mi szervezi a mítoszalkotásban uralkodó fantáziát* (vagy akár az érdek sugallta manipulációt) *sajátos vallási tendenciává*, irányzattá, mi szintetizálja a különböző irányzatokat meghatározott sajátosságokkal bíró vallássá?

Akárhogy tekintjük is, a módszertani megfontolások ezen a ponton *elméleti-világnézeti* döntést tesznek szükségessé. Végső soron azt kell megválaszolni: vajon a vallási struktúrákból vezethetők-e le az emberi kultúra egyéb termékei, beleértve az emberi munkatevékenységet és a tevékenység közben létesített viszonyokat is, avagy megfordítva: e viszonyok, a gyakorlat különböző

állapotai hozzák létre a vallási szükségletet általában és annak történelmi formáit különösen? Más szóval: bizonyos értelemben itt már a filozófia *alapkérdése*, a materialista vagy idealista álláspont közti választás dilemmája merül fel, amelynek eldöntésében viszont – mint minden filozófiai alternatívában – megint csak filozófián kívüli *társadalmi* és *politikai* szükségletek játszanak döntő szerepet. Korunkban – ahogyan erre Lenin figyelmeztetett – a tudomány érdekei maguk azt követelik, hogy e kérdés eldöntésénél egy meghatározott osztály – a munkásosztály – álláspontjára helyezkedjünk, amelynek *objektíve érdekében* áll a tudományos igazság kiderítése, feltárása.

Az a materializmus azonban, amelyből ki kell indulnunk, ha e bonyolult kérdésekre helyes választ akarunk adni, igen lényegesen különbözik korábbi történeti formáitól. Ha *kizárólag* „ismeretelméletileg" közelítjük meg problémánkat, ha csak a tudatban *tükröződő* anyagi viszonyok és *tudati* tükörképük *viszonyát* tartjuk szem előtt, még nem leszünk képesek megmagyarázni, *hogyan jöttek létre* a tudatban leképezett viszonyok? Ha nem értjük meg e viszonyok tükrözésének *aktív* természetét, nem tudjuk megmagyarázni azt sem, hogyan keletkezhettek képzeteink, fogalmaink olyasmiről, aminek *adekvát tárgyi megfelelőjét* a külvilágban nem találhatjuk meg (ilyen képzet Isten vagy a túlvilág képzete is), sem azt, miként lehetséges, hogy a tudat nemcsak „visszahat" a gazdasági-társadalmi viszonyokra, de elébe is szaladhat azoknak, s bizonyos értelemben hozzájárul megformálásukhoz.

A kérdésre ontológiai jellegű, az *objektív társadalmi folyamatból* kiinduló elemzés adhat csak kielégítő választ. Az anyagi viszonyoknak, a tárgyi-érzéki tevékenységnek, a munkának elsődleges szerepe van általában a tudat, a gondolkodás létrejöttében és a tudat említett aktív sajátosságának létrejöttében. *Miután* azonban a tudat létrejött, viszonylagos önállóságra tesz szert, és az anyagi viszonyok meghatározó szerepe úgy változik meg, hogy ezek – számos közvetítésen át – a *korábbi* gondolati anyag továbbfejlődésének irányát módosítják. A sokféle képzet, gondolat, eszme közül annak van legjobb esélye a fennmara-

dásra, amely *leginkább megfelel az objektív viszonyoknak*, amely képes hozzájárulni azok rögzítéséhez, kereteiken belül az emberi tevékenység szabályozásához – illetve a viszonyok objektíve is szükségszerű megváltoztatásához.

Ami most már a vallás *kezdeteit* illeti, ez – éppen ősi volta miatt – egyike a tudományosan legnehezebben leírható folyamatoknak, amelynek elemzésére most egyáltalán nem vállalkozhatunk. A kérdés ezúttal bennünket főként módszertani vonatkozásban érdekel, de e tekintetben is be kell érnünk néhány sommás megállapítással.

Annyi bizonyos, hogy a vallás csírái az ember tárgyi világa elsajátítására irányuló *gyakorlati tevékenység* menetében, azzal kezdetben szorosan összefonódva, a mindennapi létfenntartásra irányuló munka és harc szövetébe beleszőve jelentek meg.[7] De amit *mágiának* nevezhetünk, kezdetben annyira nem különül el a munkától, hogy *alanya* is (a dolgozó embercsoport), *tárgya* is (a külső természet vagy a kezdetleges közösségek valamely formája) azonos vele, de még a *manába*, a *fétis*ekbe vagy akár az életet fenntartó és a halál után valamiképpen tovább vegetáló *lelkekbe* vetett hit is mindenekelőtt az ember közvetlen létbiztonságának védelme szempontjából tűnhetett csak fontosnak.

Aligha beszélhetünk még e kezdeti fokon a hiedelmek szilárd és összefüggő *rendszeréről*, sőt e hiedelmek ezen a fokon még maguk is valamilyen *tevékenység szükséges elemeinek* látszanak. Ismételjük: az anyagi termelőtevékenység közvetlenül megszabja a mágia tartalmát, de magán a mágikus gyakorlaton *belül* már aligha állapítható meg a mágia „gyakorlati" oldalának primátusa az „eszmeivel" szemben. A mágikus praxis – ha úgy tetszik – valamilyen „elképzelés" realizálásának tekinthető (ez az elképzelés a *mítosz csírája*, a mágia praktikus oldala pedig a *kultuszé*), de *maga az elképzelés* egyelőre még sehol másutt *nem* létezik, csak a gyakorlatban – amíg szóban (vagy sokkal-sokkal később írásban) nem beszélik el, nem hagyományozzák át, nem rögzítik. Nem arról van tehát szó, hogy valamilyen, a fejben kialakult elbeszélést „dramatizáljanak", de arról sem, hogy a későbbi mítosz egyszerűen kihámozza a cselekvési formákból

azok általános mondanivalóját, hanem arról, hogy a munka korlátoltsága, súlyos veszélyeztetettsége, az emberek létbizonytalansága olyan „pótcselekvésekkel" egészül ki, amelyekből később *mind* a vallási elképzelések, *mind* a vallási „praxis" kinőttek.

Gramsci kifejezését használva, afféle történelmi „blokkja" ez a kvázi-vallásos gyakorlatnak és tudatnak[8], amelyek csak később, hosszú folyamatban különülnek el relatíve egymástól. Ebben a fázisban természetesen a munka *effektív*, valóban célravezető oldala és annak *vallásos-elidegenült* kiegészítései sem különülnek el a tudatban (ami ismét nem jelenti azt, hogy későbbi szintről visszavetítve ne volnának megkülönböztethetők). Véleményünk szerint teljes joggal lehet a munka objektív *elidegenüléséről*, az emberi munka, a termelési folyamat eredményeinek a termelők feletti uralmáról beszélni olyan körülmények között, amikor az ember sem a munkatevékenységben nem képes valóban alkotó lényként viselkedni, sem saját viszonyait (a hordát, a nemzetséget, a törzset stb.) nem képes saját erői révén ellenőrzése alatt tartani.

Ez az elidegenült praxis és tudat kezdetben a spontán *véletlenszerűség* hatása alatt változik, és alakulásának irányát közvetlenül a létfenntartás kollektív szükségletei szabják meg, mindaddig, amíg a munkamegosztás fejlődése alkalmat nem nyújt arra, hogy a kultuszt (és a „mögöttes" tudattartalmat) egy *külön csoport* (varázslók, sámánok stb.) kisajátítsa. Jóllenet a vallás a továbbiakban is az *egész* közösség életének szabályozását szolgálja, interpretációjában és formálásában ettől kezdve növekedni kezd a *tudatos elem* szerepe – főként a *vallási „funkcionáriusok"* érdekeivel összhangban. Noha a varázslók csoportja már igen korán elkülönülni látszik a törzs vezetőitől, nem volna helyes e különbségeket eltúlozni, már csak azért sem, mert az utóbbiak maguk is mágikus karizmát tulajdonítanak maguknak, a varázsló pedig igen gyakran szól bele a közösség sorsát érintő, első pillantásra nem-kultikus jelentőségű, például katonai ügyekbe is.

A probléma akkor válik csak igazán bonyolulttá, amikor – az osztálytársadalom küszöbén – a varázslókból *papok*, a törzsfőkből, karizmatikus vezérekből *királyok* lesznek. Ekkor a

vallási anyag interpretációját egy meghatározott *társadalmi rend* védelmének szükségletei kezdik meghatározni, amelyek egybeesnek az uralkodó csoportok, osztályok érdekeivel. A vallási anyagban a továbbiakban is felfedezhető a munkatevékenység illuzórikus *kiegészítésének* mozzanata, de ez a mozzanat maga is az osztályviszonyok prizmáján megtörve érvényesül, és alárendelt marad a szabályozás vallási formájához képest. A vallás ettől kezdve főként az *osztályokra bomló* társadalmi rend egységének kifejezője, mozgásának, fenntartásának eszmei biztosítéka. Ez sajátos, ellentmondásos funkciót kölcsönöz a vallási rendszereknek. Mivel maga a vallás által visszatükrözött rend is *ellentmondások* egysége, ennek a vallás szerkezetében is ki kell fejeződnie, méghozzá a korábbi elmosódottsághoz képest most már sokkal élesebben és világosabban. Ugyanakkor, mivel a vallás mégis az ellentmondásos oldalak *egységét* hangsúlyozza, nemcsak a fennálló ellentétek kibékítésének eszközévé válik, de ez az illuzórikusan tételezett egység egyben az ellentétesség *kritikájának* is alapja lehet.

Ezt a két – egyazon vallásban fészkelő, statikus és dinamikus – tendenciát az egymással szemben álló osztályok saját *érdekeiknek* megfelelően tolmácsolják. Mivel a papság az uralkodó osztály szerves részévé válik (az uralkodó eszmék pedig természetszerűleg az uralkodó osztályok gondolatai), a papság valódi vagy vélt érdekei e pillanattól kezdve messzemenően befolyásolják a vallás aktuális interpretációját. Mindazonáltal *egyetlen vallás sem tekinthető közvetlenül egy adott osztály érdekei kifejezésének*, hanem elsősorban az egymással szemben álló osztályok képviselte *társadalmi rendhez való viszony* ellentmondásos kifejezése és e rend *osztályérdekek determinálta interpretációinak együttese*. Mivel az osztályellentétek nemcsak gazdasági, hanem politikai-hatalmi és ideológiai természetűek is, a vallásokban *nemcsak a fennálló tulajdonviszonyokhoz*, hanem az *elnyomó hatalomhoz* és az *ideológiához* való viszony kifejezését is fel kell tárnunk. A mágiából kinőtt kultuszok (áldozat stb.) a közösség egységének demonstrálásán túl ebben a korban már a *kizsákmányolás* sajátos eszközeivé is válnak.

Másfelől: mivel a kultusz kezd leválni a termelőtevékenységről, a hozzá fűződő általánosítás és absztrakció is szélesebb körű lehet. A fizikai és szellemi tevékenység fokozatos szétválásával a természeti és a társadalmi jelenségek időbeli keletkezésének, térbeli rendjének és „rendeltetésének" első, vallásos értelmezései az első *mítoszok*. Jóllehet – ismételjük – a gazdaság szükségleteihez képest viszonylagos önállóságra tesznek szert, *ideológiai* szerepük – az, hogy közrejátszanak bizonyos viszonyok konzerválásában (s később kritikájában) – rendkívül kifejezett. Olyannyira, hogy mindaddig, amíg az említett világképek vallásos formában jutnak kifejezésre, magának a „kognitív", magyarázó elemnek is csak *annyiban* van szerepe, amennyiben a vallás adott alakjának fenntartásában (esetleg annak egy új vallási ideológiával való felváltásában) közrejátszik.

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy az *állam* létrejötte – és ezzel az *uralkodó osztályok kezdeti formáinak* megjelenése – olyan áttételrendszer kialakulásával járt együtt, amelynek következtében a vallás fejlődése a termelőtevékenységből fakadó szükségleteket most már nem közvetlenül, hanem *meghatározott társadalmi-politikai csoport- és osztályérdekek közvetítésével* fejezte és elégítette ki. Ez a közvetítés mind bonyolultabbá válik, ahogyan a különböző *szellemi* funkciók – a jogalkotás, a politikai gondolkodás, a művészet, a tudomány, a bölcselet elemei – a szellemi kultúrán belül egymástól lassan elkülönülnek. Ekkor a vallást már nem is csak a gazdaság vagy a politikai érdek, de az említett *tudatformák* fejlődése is meghatározza: anyaga mind távolabbról, mind közvetettebben, áttételesebben tükrözi az alapot, ami lehetővé teszi önállóságának, sőt a fizikai folyamatokkal szembeni *elsődlegességének látszatát* is.

Ez a látszat *kevésbé* dominál az *Ószövetség* esetében, ahol is – a munkamegosztás és az osztálydifferenciálódás fejletlenebb szintjén – *közvetlenebb* kapcsolat rajzolódik ki a vallás és a nép élete, a királyság, az állam sorsa között. Az Újszövetség ettől már abban is eltér, hogy a hitet és a reménykedést egyértelműen a *transzcendenciára* irányítja. De persze ezen a szinten is földi, emberi szükségletek kielégítéséről van szó, sőt egyenesen egy-

fajta spirituális individualizmusról is, és *Kant* nem tévedett, amikor erről a látszólagos önzetlenségről megjegyezte, hogy itt azért az erény hátul tartja a markát a túlvilági jutalomért...

Tegyük mindehhez hozzá, hogy a *valláson belül folyó eszmei harcok* is fokozzák az *önállóság* e látszatát. Az *uralkodó* vallásosság általában az adott társadalom rendjének szükségletéhez jobban adaptálódott ideológia, s így érthető, ha – társadalmi helyzetük által ösztönzött – bírálói viszont a vallás kevésbé alkalmazkodott formájára – *korai* alakjára, vagy legalábbis *feltételezett* korábbi formáira orientálódnak. Ilyenformán úgyszólván valamennyi vallási kritika egyfajta re-formációt, visszaformálást követel, s mint ilyen, ahogyan ezt *Engels* helyesen jegyezte meg, *külsőleg* reakciós. Ne feledjük azonban, hogy a „korábbi" a vallások esetében gyakran olyan viszonyok eszmei visszfénye, amikor az osztályantagonizmusok még kevésbé hatották át a vallások testét. Így a vallási *reformtörekvés* alkalmas lehet bizonyos egyenlőségi *követelések* kifejezésére, a kritika *radikalizálására* – jóllehet valóságos érvényesítése történelmileg esetleg visszalépést jelentene a fennálló viszonyokhoz képest. A kritikának azonban úgyszólván mindig tekintetbe kell vennie a kor reális viszonyait, és a valóságos – vagy vélt – hagyományt maga is *interpretálni* kénytelen annak érdekében, hogy *hatékonyságát* valamiképpen biztosítsa. A legelvontabb vallási utópia ködén is áttetszenek a valóságos társadalmi viszonyok körvonalai.

Az uralkodó vallásosság vagy *kiküszöböli* (megsemmisíti, eretneknek nyilvánítja, kiközösíti) e kritikát és képviselőit, vagy (ez a gyakoribb eset) éppen ellenkezőleg: megpróbálja *integrálni* annak bizonyos elemeit. A prófétai reformkövetelések egy részének elfogadása nélkül nem jöhetett volna létre a zsidó monoteizmus, a gnosztikus logosz-teológia átvétele nélkül a keresztény vallásosság. A vallás e sajátos *önbírálata* megint csak önállóságának látszatát támasztja alá, és ugyanakkor fejlődésének *egyik* összetevője is.

Csak az egyik, természetesen. Az imént említett nem-vallási hatásokon túl mindenkor befolyást gyakorolnak a konkrét val-

lási anyagra a *többi vallások*. Sőt: ugyanazon vallásos anyag eltérő teológiai, dogmatikai megközelítései révén hatnak egymásra az *egy valláshoz tartozó felekezetek* is. Ilyenkor gyakran előfordul az is – amint erre *Gramsci* felhívta a figyelmet[9] –, hogy valamely vallási tétel elfogadásának semmilyen más alapja nincs, csak az, hogy a másik felekezet e tétel ellenkezőjét állította, vagyis *az önmozgás látszata tovább fokozódik*.

Mindez lehetővé teszi, hogy a fejlődésnek a kultúra szféráját amúgy is annyira jellemző *egyenlőtlensége* a vallások esetében messzemenően érvényesüljön. Távolról sem állíthatjuk, hogy a fejlettebb társadalmak vallási szempontból is mindenkor fejlettebb vallási képleteket hoznak létre, és megfordítva: a vallásilag fejlettebbnek tűnő alakzatok egyszersmind arról is tanúskodnak, hogy gazdasági bázisuk is fejlett lett volna. Ezen az alapon nehéz volna megmagyarázni akár a perzsa dualizmus, akár a zsidó egyistenhit létrejöttét – még inkább érthetetlen maradna, hogy az egyébként úgyszólván minden téren kiemelkedő teljesítményeket produkáló görög világ miért nem jutott lényegében túl a politeizmus fokán. De nehéz volna értelmezni azt is, miért alakult ki a kereszténység éppen a Földközi-tenger *keleti* medencéjében, miközben történetileg legrelevánsabb formái mégsem ott, hanem *Nyugaton* fejtették ki később hatásukat.

„Minden, ami valóságos, ésszerű" – állította *Hegel*, de egyben azt is, hogy az ész mozgása következtében különböző korokban más és más volt valóságosnak tekinthető, hogy maga a való világ állandó változásban van. Mivel azonban a vallások *igen hosszú életű, nagy tehetetlenségi erővel bíró képződmények*, nem lehet azt állítani, hogy *minden* valóságos vallás *minden* korban *egyaránt* szükségszerű. Bizonyos formák *jobban* megfelelnek egy kor szükségleteinek, mások *kevésbé* vagy egyáltalán *nem*. A fejlődés egyenlőtlensége lehetővé teszi, hogy bizonyos vallások objektíve „*előlegezzenek*" valamit egy elkövetkező fejlődésből (az persze, hogy ilyen szerepet játszanak, csak utólag derül ki), de azt is, hogy olyasvalamit fejezzenek ki, aminek szükségszerűsége *már megszűnt* (jóllehet a vallások „öntudata", amely végső

tartalmaikat öröknek és megváltoztathatatlannak tekinti, elleplezi ezt is).

Ezeket a jelenségeket csak úgy lehet helyesen megvilágítani, ha azt a *konkrét* gazdasági, politikai és szellemi szituációt vesszük tekintetbe, amelyben a fejlődés végbemegy, megértve azt is, hogy a vallások *nemcsak következményei*, visszfényei, koncentrátumai egy sokrétű hatásrendszernek, hanem sajátos *válaszok* is az élet által feladott kérdésekre: a visszatükrözés aktív formái, amelyek kompenzálják, kiegészítik is a meglévőt, utalhatnak is egy olyan állapotra, amely legfeljebb még csak *csírájában* van meg. Ez egészen odáig mehet, hogy a vallás – mint *tényleges, reális egzisztenciával bíró eszmei objektiváció* – hosszú időn keresztül nemcsak keretet és szentesítést adhat a kultúra egyéb formáinak, de még *a társadalmi-állami lét szurrogátumaként, pótlékaként* is felléphet. (Ezt a szerepet játszotta például a zsidó monoteizmus a fogság idején.)

Egyetlen vallás sem érthető meg az alapjául szolgáló, elidegenült objektív gazdasági-társadalmi alakulat tekintetbevétele nélkül. Ezek a viszonyok *végső soron* megszabják a vallás *típusának*, általános szerkezetének körvonalait is, azokat a sajátos jellemzőket, amelyek e vallást a többitől megkülönböztetik, amelyek a vallást érő hatások elsajátításának (vagy visszautasításának) tényleges módját is meghatározzák. Ez a „végső soron" érvényesülő determináció azonban távolról sem jelenti sem azt, hogy a vallások *ne mutatnának túl* az éppen adotton (jóllehet a „túlmutatás" konkrét formáját megint csak befolyásolják az objektív viszonyok), sem pedig azt, hogy a már egyszer létrejött eszmei anyag ne mehetne át sajátos, viszonylag önálló fejlődésen (jóllehet, igen sok közvetítéssel, de ez az önállóság maga is a már kialakult viszonyok produktumának tűnik). Végül nem jelenti azt, hogy a vallások *egyes* sajátos elemei közvetlenül és ugyanúgy párhuzamot mutatnának a társadalmi alakulat szerkezetével, mint tipikus, strukturális vonásaik.

Mindez a marxista kutatás módszerét a maximális *konkrétságra* orientálja, de úgy, hogy ezzel egyben az *általános* vonatkozások konkrét történelmi alakjának meghatározását is adja.

A vallás általában véve nem más, mint a *természetfölöttibe vetett hit* valamely formája. De az, hogy *mit jelent a „természetfölötti" és mit jelent a hozzá való viszonyt kifejező „hit" egy adott társadalomban* – nem érthető meg pusztán önmagából a vallási „végtermékből", csakis abból a társadalmi formából, amelyben a vallás tényleges szerepet játszik. Ezt a *társadalmi-gazdasági alakulatot* viszont a komplexitás tudományosan elérhető fokán, a politikai, a szellemi szféra kor szülte sajátosságának messzemenő figyelembevételével kell elemezni ahhoz, hogy vallási párlatai *alapjaikban* érthetőekké váljanak, tekintetbe véve e téren a vallás relatíve *önálló és egyenlőtlen fejlődését* is.

Más szavakkal: a szövegkritika, irodalomkritika, nyelvkritika, a szemantikai és a tradícióelemzés, a kompozíció és a szerkesztés filológiailag megbízható vizsgálata a Biblia értelmezésének *elengedhetetlen előfeltétele*. Ez a vizsgálat azonban *csak akkor vezethet igazán eredményhez, ha a konkrét történeti elemzés rajzolja fel annak a társadalomnak a kontúrjait, amelyben e szövegek, mítoszok, hagyományok, a szerkesztés e formái szabályozóerőként hathattak*. Parafrazálva a középkori normát: *a filológiának a marxi értelemben vett történettudomány szolgálóleányaként* lehet csak érdemi szerepe. A történettudomány viszont vak deskripcióra korlátozódnék, ha nem világítanók át anyagát azoknak az *absztrakcióknak* a segítségével, amelyeket csak a társadalmi fejlődés egész menetéből vonatkoztathatunk el.

Ez a fejlődés ugyanakkor egy meghatározott vallási típus, egy meghatározott vallási rendszer *történeti* mozgásában jut kifejezésre: módosítja annak hangsúlyait, a típust alkotó ellentmondásos viszony tartalmát, az ellentétes oldalak egymáshoz való viszonyát, sőt a vallási típus társadalmi funkcióját is – anélkül, hogy magát a vallási típust meghaladná. A Biblia megértése így számunkra nemcsak az *egyistenhit* születésének tanulmányozását, hanem egyben az Ó- és Újszövetség által megalapozott *ókori zsidó és keresztény vallás típusának* megközelítő megfogalmazását is szükségessé teszi. Napjainkban, a tömegméretű szekularizáció és az egyházak ökumenikus törekvéseinek korában, e típusok sajátosságainak és korlátainak megítélése időszerűbbnek tűnik, mint valaha.

A vallási típusok mint *sajátos* vallási rendszerek – amint erre már utaltunk is és amint ezt másutt részletesebben kifejtettük[10] – véleményünk szerint *végső soron* a munkatermék elidegenítésének és a munkatevékenységtől való elidegenülésnek sajátos, illuzórikus, antropomorf és hitszerű kifejezései. Ez a két mozzanat – az emberek által létrehozott, de felettük uralkodó, *idegennek és befolyásolhatatlannak tetsző objektív rend, törvény* és a *szubjektív munkatevékenység*, amellyel azonban az emberek ismét csak nem képesek azonosulni, és ezért a tevékenység alkotó, az objektív viszonyokat megváltoztató jellegét ismét csak természetfölötti-illuzórikus formában képesek felfogni – a vallási típusban *együttesen*, ugyanakkor azonban közvetítetlenül jelenik meg. Éppen ezeknek az objektív-statikus és szubjektív-dinamikus oldalaknak a sajátos *egysége* az, ami egy-egy vallási típus lényegét, meghatározó minőségét adja.

Ez az egység történetileg természetesen *állandó változásban* van (e változás adja az egyes vallási típusok formavariációit – ezért beszélhetünk például antik, feudális vagy polgári jellegű kereszténységről), de csak *a típus szabta határokon* belül (ezért lehet egyáltalán *a* kereszténységről mint típusról beszélni). Ami ennek az egységnek a történelmi-társadalmi alapját illeti, ezt nyilván azokban a *hasonló* vonásokban kell keresnünk, amelyek *a típus egész fennmaradásának hátteréül szolgáló különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban egyaránt felfedhetők*, a változatokat pedig éppen az *egyes* alakulatok *különös* vonásai magyarázzák. S mivel a vallások igen nagy tehetetlenségi erőről tesznek tanúságot, egy-egy típus nemcsak több gazdasági-társadalmi alakulathoz adaptálódhat, de alkatában mindvégig jelentős szerepet játszanak a *kialakulását* meghatározó körülmények is. A Biblia – általánosságban szólva – kifejezi mind az ázsiai közösségek bomlását, mind a közösségéről fokozatosan leszakadó, majd fokozatosan magántulajdonossá és árutermelővé váló egyes ember sorsát a vallás tükrében – és éppen

ezzel bizonyul alkalmasnak arra, hogy nemcsak az antik, de a feudális és polgári társadalom *önszabályozását* is megerősítse.

Ha most már le akarjuk írni ennek a tipikus egységnek a valóságos jellemzőit, igen bonyolult feladat áll előttünk. Nemcsak az lesz a feladatunk, hogy az említett *statikus* és *dinamikus* oldalak tényleges viszonyát jellemezzük (például, hogy bemutassuk, milyen a hellén vallásosságon belül a történetileg konkrét viszony az *olümposzi* istenek többnyire statikus-klasszikus szellemiséget képviselő tisztelete és az általában dinamikus jellegű *népi kultuszok* között[11]). Azt is be kell mutatnunk, *minek* a statikus, illetve dinamikus voltáról van szó: az *egyed*, avagy valamely *közösség* viszonyainak vallási képét jellemezzük-e ezekkel a kategóriákkal. A zsidó vallásban például igen sokáig annyira dominál a népi közösség iránti vallási érdeklődés, hogy az egyes ember üdvének kérdése alig és akkor is csak a közösségi üdvnek alárendelten jelenik meg – a kereszténység viszont kifejlett alakjában már mindenekelőtt az egyes ember üdvére összpontosítja figyelmét, jóllehet persze a közösség sorsa iránti érdeklődést sem küszöbölte ki.

E kettős paraméterpárhoz (statikus–dinamikus, egyedi–közösségi) még egy harmadikat is hozzá kell rendelnünk. Jóllehet az emberek – ahogyan erre Marx már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban[12] rámutatott – az istenekhez való viszonyukat csak más emberekhez való viszonyuk révén tudják kifejezni, és ezért a vallások típusa sem lehet független azoknak a vallási intézményeknek (egyházaknak, szektáknak) az objektív szerepétől, amelyek a típusban foglalt eszméket hordozzák, hiba volna a típust közvetlenül *csupán* ezen *intézmények* érdekeivel, szükségleteivel hozni kapcsolatba. Az egyházak szerepe ugyanis maga is *következménye* valaminek: mindenekelőtt attól függ, *objektíve* milyen szerepet játszik a vallási szabályozás az adott társadalom szerkezetében. (Ismeretes, hogy az ókori Keleten ez a szabályozás annyira átfogó volt, hogy kiterjedt mind a gazdaság, mind a politika, mind a szellemi élet úgyszólván valamennyi szférájára; az újkortól kezdve viszont e szabályozás szférájának relatíve gyors szűkülése következett be stb.) A sza-

bályozás szférájának dimenziói végső soron az adott társadalmi formák természetadta voltának *viszonylagos szilárdságával*, illetve természetadta mivoltuk *bomlásának sajátosságaival* függnek össze.[13]

Most már minél mélyebb a vallási szabályozás szükségszerűsége, annál inkább áthatja ez a szabályozás a társadalom mindennapi életét; annál kevésbé különül el egymástól a tudatban a természetfölötti, a „*transzcendens*" és az *immanens*. És viszont: minél inkább bekövetkezik a vallási szabályozás elkülönülése a gazdasági, politikai és szellemi folyamatok szabályozásától, annál inkább *elkülönül* a tudatban a *természetfölötti* a *természetitől*, míg végül a természetfölötti szférája túlnyomóan a *hívő szubjektumába* helyeződik át.[14]

Ily módon a vallási típusban a társadalmi struktúra több ellentmondása jut kifejezésre: *az emberi szubjektivitás, a társadalmi dinamizmus viszonya a társadalmi viszonyok adott állapotához; az egyed és a közösség viszonya; a munkamegosztásnak a társadalmi elidegenülés szférájában megmutatkozó sajátosságai, amelyek végül is a „transzcendens" és az „immanens" viszonyát megszabják*. A fejlődés fő tendenciája az evilági és a természetfölötti, az objektív és a szubjektív, az egyes és az általános lassú elkülönülése, aminek hátterében a „hagyományos" közösségek felbomlása, új, dologias természetű közvetítők megjelenése áll.

A vallásos tudat természetesen nem fogadja el ellenkezés nélkül ennek a szakadásnak nyilvánvalóvá válását: a *hit* (és a hitnek alárendelt tudás) éppen arra hivatott, hogy létrehozza a kapcsolatot ott, ahol az evilági eszközökkel megvalósíthatatlannak tűnik – hogy tehát ezen az úton befolyást gyakoroljon az egyébként befolyásolhatatlannak tűnő objektivitásra, hogy az illúziók világában megvalósítsa az egyes ember valóságosan megvalósíthatatlannak látszó lényegi erőit, összekapcsolja azokat az idegennek tűnő közösség erőivel, megszüntesse a szakadást a természeti és a természetfölötti között. Csakhogy a hit semmi másra nem támaszkodhat, mint *önmagára:* az ellentétek feloldásába vetett hit csak azt fejezi ki, hogy meghaladásukhoz

valóságos érdekek és szükségletek fűződnek, anélkül hogy a reális megoldás feltételei adva volnának. A *kultúra* egész fejlődése *elvezet* ettől a hitszerűségtől: a munka, a tudomány, a művészet egész haladása e természetadta ösztönösség ellenében, annak dialektikus tagadásaként ment végbe. Azzal, hogy a vallások bizonyos kérdéseket eleve csak a hit révén megoldhatónak nyilvánítanak, nemet mondanak erre, a természeti korlátok visszaszorítására irányuló tendenciára.

Természetesen nem arról van szó, mintha az emberiség fejlődésének bármely pillanatában lehetséges volna valamennyi, bennünket érintő kérdés megoldása és a mindennapi gondolkodásban jelenlevő hitszerűség abszolút kiküszöbölése. De annyi bizonyos, hogy nincs olyan kérdés, amelyet kutatva *eleve le kellene mondanunk* a nem hitszerű, elméleti-tudományos igényű elsajátítás igényéről. Ha elismerjük is, hogy létezhetnek a mindenségben *gyakorlatilag* elérhetetlen szférák és ezért megoldhatatlan kérdések is, ezzel egyszersmind azt is mondjuk, hogy e kérdések nem bírnak számunkra érdemi jelentőséggel: történelmileg *az ember nem tesz fel magának olyan kérdéseket, amelyekre ne lehetne válaszolni, illetve csak akkor teszi fel e kérdéseket magának, ha azok hosszabb-rövidebb távon meg is válaszolhatók.*

Ezzel nem állítjuk, hogy a sors nagy kérdéseire hitszerűen megfogalmazott vallási válaszok nem tölthettek be pozitív, sőt forradalmasító szerepet is olyankor, amikor másfajta válasz még nem volt lehetséges. De e hitszerű válaszok természetesen egyaránt a vallási típus szerkezetén *belül* tételezik a megoldást: *mint valamely adott rend szankcionálása, hitszerű legitimálása,* mítoszok, kultuszok és vallási intézmények révén való *rögzítése* (ezt látjuk a Bibliában például a babilóniai fogság utáni teokrácia viszonyai közt, amely a papság uralmát összekapcsolta a törvény uralmával), vagy ellenkezőleg: mint valamely hitszerűen *kívánatosnak nyilvánított igazságosabb állapot szembeállítása a fennálló viszonyokkal,* új mitológia szembefordítása a régivel, új kultikus és intézményi viszonyok szembesítése a még dominálókkal (ezt látjuk például az ószövetségi profétizmus

vagy a korai kereszténység esetében). Éppen ezért nem volna helyes a térbeliség „történetietlen" abszolutizálását vagy az „idő" elvéhez való vonzódást önálló és egymástól független típusalkotó princípiumoknak tekinteni, ahogyan ezt a polgári szakirodalom oly gyakran teszi[15] (többnyire azzal a nyilvánvaló céllal, hogy a zsidó-keresztény fejlődést mint a történetiség hordozóját szembeállítsa a nem-bibliai vallásokkal), vagy akár a „belső", a misztikus vallásosságot abszolút módon elszakítani a világ felé fordult, a „prófétai-hivő" vallásosságtól. Hiszen ezek az ellentétes oldalak *egy és ugyanazon vallási rendszer elemei*, elkülönült voltukban is feltételezik egymást, jóllehet kölcsönös viszonyuk egy-egy vallás szerkezetén belül igen eltérő lehet.

Ezt a kölcsönös feltételezettséget fejezi ki természetesen egyáltalán az is, hogy a vallási rendszerek különböző oldalait az emberek minden esetben hitszerűen sajátítják el. A hitszerű válaszok – akár „klasszicista"-statikus, akár „romantikus"-dinamikus jellegűek, *végső soron* természetesen *mindig irracionálisak*, és – amint ezt az egyes vallások története mutatja – ellentétes tendenciáik előbb-utóbb *át is csapnak egymásba:* a forró hittel várt utolsó ítélet könnyen párosul a fennálló rend rezignált tudomásulvételével, a törvény egyedülvalóságába és mindenhatóságába vetett hit könnyen szül fanatizmust. A hitszerű-irracionális elem *kiküszöbölhetetlen* ugyan az ember mindennapi létéből, de *elérhető, hogy ne az emberi lét végső meghatározójának, alapjának tűnjék* – elérhető, hogy a hitszerű, az ösztönös *folyamatosan átcsapjon a tudatosba*, végül is a tudományosba, hogy organikus dialektika funkcionáljon a még-nem-teljesen ismert, a csak-feltételezett, a gyakorlatilag hasznosított, a tudományosan valószínűsített és a tudományosan igazolt között.

Amíg azonban a vallásos szükséglet fennáll, elkerülhetetlen, hogy – a vallás illuzórikus, „hamis tudat" volta ellenére – ne csak a retrográd, de bizonyos progresszív tartalmak is vallási köntöst öltsenek, pontosabban, hogy ugyanazt a vallási típust – ellentétes osztályalapokról – éppen *azért lehessen ellentétes*

módon tolmácsolni, mert maga is ellentétek nem-közvetített egysége. Így lehetséges, hogy az emberi *tevékenység*, amelyet *még* nem lehetséges – Marx módján – tárgyi-érzéki formákban felfogni és így racionálisan megérteni, mint irracionális és szellemi „tevékenység" lép fel, azok az *állapotok* pedig, amelyek maguk is csak az emberi gyakorlat rendszerének keretében létezhetnek, mint e rendszerek viszonylag állandó elemei, mint isteni eredetű, szent *világrend* nézzenek vissza az emberekre. Ez nemcsak a szociális tartalmakra, a vallás szűkebb értelemben vett „ideologikus" vonásaira érvényes. Bizonyos fokig elmondható, hogy *csíraformában*, antropomorf-szociomorf alakban az ember mibenlétére, az univerzumban elfoglalt helyére, lehetőségére és magának ennek a kozmosznak a „létalapjára", genezisére vonatkozó világnézeti kérdések és válaszok is a *vallási* gondolkodásban jelentek meg, mielőtt még filozófiai alakot ölthettek volna.

Az imént említettük, hogy *a hit úgy jelent meg, mint a tudás alapja:* ez azt is jelenti, hogy egyelőre fonák módon, de az ember mégis meditálni is kezd a *megismerés természetéről*, az *igazság garanciáiról*. Hasonlóképpen: az első absztrakt metafizikai és ontológiai problémák is feltűnhetnek a vallás köntösében.

Jellemző, hogy a közép- és kelet-ázsiai nagy vallások a létet a szenvedés és keserűség változhatatlan világának, *szanszárá*nak tekintik (az istenek és a természetfölötti „világtörvények" sem egyebek, mint e körforgásaiban is változatlan lét alapjai) – szembeállítva ezt a tételezett *nem-léttel*, a nirvánával mint üdvös állapottal. A *zsidó* vallás istensége *kétarcú:* megtalálható benne a törvényt, a rendet kibocsátó, örökkévaló isten (Ady szavával: „a papok istene"), aki itt bizonyos értelemben a *pozitív lét* vallási eszméje, de ugyanakkor ő az a lény is, akinek személyes *akarata* a világot teremtette és képes azt meg is változtatni, aki a változás forrása is: elküldi a messiást, hogy megszabadítsa népét, s ha kell, ennek érdekében felforgassa a természet rendjét is.

A *keresztény isten-képzet* eredetileg szorosan összekapcsoló-

dott mind az emberiség, mind az egyes ember megváltásával és – ha egyáltalán helyes ezt a kifejezést használnunk – inkább „*antropológiai*-" mint „ontológiai-metafizikai" színezetű; a későbbiekben azonban mind az egyes ember létkérdései, mind általában a lét természetének problémái (meglehetősen negatív előjellel) összekapcsolódtak vele. Ezen az úton a kereszténység eljutott a *lét* és a *lényeg* elválasztásának eszméjéhez (ennek csírái már a zsidó felfogásban megtalálhatók voltak), ezzel a világ *semmiből való teremtésének* szintén hellenizált zsidó forrásokból származó gondolatához és ahhoz a következtetéshez, hogy ez a két vonatkozás csak a természetfölöttiben alkothat egységet, amivel viszont az evilági lét lefokozása és egy sajátos léthierarchia kiépítése járt együtt. A kereszténység újabb fejlődésében viszont ismét megkísérlik, hogy – bizonyos értelemben – a metafizikai koncepcióktól visszakanyarodjanak a kezdetekhez, és a vallási kereteken belül nagyobb hangsúlyt adjanak az *egyes ember*, illetve egyáltalán a *teremtett világ* jelentőségének–ezzel azonban veszedelmesen közelítenek egyfajta vallási egzisztencializmushoz (és Isten *szubjektívvá*, pusztán bensővé tételéhez), illetve egyfajta misztikus *panteizmushoz* (és ezzel Isten természetfölötti lényének elhalványításához).

Ne hagyjuk azonban figyelmen kívül, hogy mindez vallási kereteken belül játszódik le, hogy a vallás – éppen, mert az antropomorfizmus és a hitszerűség természetes velejárója – elvileg legfeljebb helyet biztosít a megismerésben a tudománynak, a filozófiának, de következetesen nem teheti annak jellegzetes módszerét a magáévá. Hiszen *minden vallásban* hatalmas és személyes, leginkább elvont vagy spiritualizált formáikban is *antropomorf-szociomorf* természetfeletti lények tevékenykednek az emberrel kölcsönhatásban, és viszont: *minden filozófia* igénye (még az irracionalista filozófiáé is) az, hogy valamiképpen az (esetleg abszurdnak, irracionálisnak tekintett) *természeti vagy emberi világból*, ne pedig valamely eleve megragadhatatlan *természetfölötti* entitásból induljon ki.

A vallási típusok mozgása kifejez ugyan egyfajta változást, amely előbb-utóbb túlmutat magukon a vallásokon, szétfeszít-

vén azok kereteit, de maguk a típusok, *amíg fennállnak*, csak *minden* vallásosság *közös* jellemzőinek engedelmeskedhetnek: kifejezvén az ember erőtlenségét saját világával szemben és ugyanakkor az ember illuzórikus kísérleteit arra, hogy (a vallás révén) valamiképpen mégis befolyásolhassa evilági és túlvilági sorsát, – a hit világában valamiképpen kifejezhesse és realizálhassa „lényegi erőit".

JEGYZETEK

[1] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 30. old.

[2] „Minden mitológia a képzeletben és a képzelettel küzdi le, tartja uralma alatt és alakítja a természeti erőket... A görög művészet előfeltételezi a görög mitológiát, vagyis azt, hogy magát a természetet és a társadalmi formákat nem-tudatos művészi módon már feldolgozta a népi fantázia. ...De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak..." (Uo. 35–36. old.)

[3] *G. W. Allport:* Az előítélet. Budapest 1977. 605. old.

[4] Lásd *Marx:* A „Rheinischer Beobachter" kommunizmusa. MEM 4. köt. 191. old.

[5] Lásd *Molnár Erik:* A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái. Budapest 1955. 12–13. old.

[6] Lásd *Lukács György:* Az esztétikum sajátossága. II. köt. Budapest 1965. 678–719. old.

[7] Vö. *Marx–Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 31. old.

[8] „Az alap és a felépítmények »történelmi blokkot« alkotnak, vagyis a felépítmények bonyolult, ellentmondásos és heterogén egésze a társadalmi-termelési viszonyok egészének a tükröződése." (*A. Gramsci:* Filozófiai írások. Budapest 1970. 94. old.)

[9] Vö. uo. 165–166. old.

[10] *Lukács József:* Istenek útjai. A kereszténység előzményeinek tipológiájához. Budapest 1974.

[11] Vö. uo. II. fejezet.

[12] „... a vallási önelidegenülés szükségképpen a laikusnak a paphoz való viszonyában jelenik meg, vagy akár, minthogy itt az intellektuális világról van szó, egy közvetítőhöz stb. való viszonyában." (*Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 52. old.)

[13] Lásd e tekintetben a Világosság 1977. 1. számának mellékletét: Szocializmus és vallás.

[14] Vö. *Lukács György:* A társadalmi lét ontológiája. II. köt. 706. old.

[15] Lásd *P. Tillich:* Der Widerstreit von Raum und Zeit. Stuttgart 1963. 140–148. old.

Az óizraeli vallás történelmi típusáról

A történelmi materializmus alapvető módszertani követelménye, hogy ne a vallási képzetvilág alapját keressük a társadalmi lét anyagi folyamataiban, hanem elsősorban azt vizsgáljuk: miként termelik ki az anyagi életviszonyok – számos közvetítésen át – a maguk ideológiai párlatait. Ezúttal az a feladat áll előttünk, hogy mindenekelőtt azt a gazdasági-társadalmi alakzatot, a termelés ama módját próbáljuk leírni, amely az Ó- (s később az Új-) szövetség létrejöttének alapjául szolgált.

MÓDSZERTANI MEGFONTOLÁSOK

A társadalmi formák elmélete terén a marxista irodalomban napjainkban – mint ismeretes – intenzív vita folyik, s e viták egyik központi kérdése: miért szükséges rekonstruálni az *ázsiai termelési mód* marxi kategóriáját mint az ősi közösségből a kifejlett osztálytársadalomra való *átmenet* sajátos alakjainak fogalmi kifejezését. A magunk részéről itt most nem térhetünk ki e viták általános jelentőségének ismertetésére, jóllehet a kérdés éppen az ószövetségi zsidó vallás társadalmi alapjainak tisztázása szempontjából rendkívül fontosnak látszik. Csak leszögezzük azt a véleményünket, hogy a kategória megfelelően *differenciált* és körültekintő használata nélkül az ókori Kelet viszonyai igen nehezen értelmezhetők – feltéve persze, hogy meg kívánjuk őrizni a történetiség marxi–lenini eszméjét. A keleti közösségek természetesen maguk is sokfélék[1], de közös jegyük, hogy az egyesnek a földhöz, a legfontosabb termelési eszközhöz

való viszonyát valamilyen vérségi vagy etnikai közösség közvetíti, hogy következésképpen e közösség – vagy hierarchiájának képviselője – általában a föld legfőbb tulajdonosa, és hogy e közösségek hierarchiája egyben a létrejött (igen sokféle) állami-politikai berendezés alapja is.

A családi és a magánföldhasználat különböző formái természetesen már viszonylag korán kialakultak, sőt létrejött a földmagántulajdon csírája is. A viszonyok behatóbb vizsgálata azonban sem azoknak nem ad igazat, akik – Max *Weber* nyomán[2] – a zsidóknál kifejezetten valamiféle „polisz-társadalom" meglétére (és így a magántulajdon korai megjelenésére) következtetnek, sem azoknak, akik az *antik* rabszolgatartás ismérveinek érvényesülését akarják bizonyítani a hellenisztikus periódus előtt. Sőt a zsidó társadalom – fejlődésének korai szakaszán – bizonyos értelemben inkább *innen* van az „ázsiai" szinten, mintsem túl volna rajta: a *törzsi-nemzetségi viszonyok* egészen a babilóniai fogságig más keleti országokhoz képest szokatlanul nagy szerepet játszanak a történelmi fejlődésben.

Érthető, hogy ez a számos ponton rendhagyó, bonyolult út megzavarja a kutatókat. Ám ha az „ázsiai" formáció meglétét kizárnánk, nem kisebb lenne a gondunk, hanem nagyobb: nehéz volna fogalmilag áthidalni az izraeli törzsek honfoglalása és a kereszténység megjelenése közti időszakot – ha pedig egyenesen a poliszra való áttérést feltételeznénk, nem tudnánk megérteni, miért nem a polisz jól ismert politeista panteonjával találkozunk a zsidóknál, legalábbis a fogság előtti periódusban?

Nem akarunk visszaélni az olvasó türelmével: az igazság mindig konkrét lévén, ezt a kérdést is csak a konkrét vizsgálat döntheti majd el. Ám ez a konkrét vizsgálat komoly nehézségekbe ütközik a Biblia esetében. Mint már említettük, a zsidó történelemre, különösen azonban a gazdasági viszonyokra vonatkozó ismereteink igen gyérek, túlnyomórészt *magából a Bibliából* származnak, amely érthető módon nemcsak elfogultan mutatja be azokat, de a legtöbbször – éppen a mű vallási jellege miatt – csak akkor szentel azoknak különösebb figyel-

met, ha védelmük vagy bírálatuk *közvetlenül* összekapcsolódott a sajátosan vallási szükségletekkel és küzdelmekkel.

Ráadásul ismeretes módon az Ószövetség szövegét viszonylag kései időszakban rögzítették véglegesen, akkor pedig meglehetősen tendenciózusan, döntően a *papság* érdekeinek megfelelően (vagy legalábbis a papság számára is elfogadható kompromisszumok alapján): a nemkívánatos elemeket jórészt kiszűrték vagy átfogalmazták – a korábbi anyagból csak azt vették tekintetbe, ami a későbbi állapotot igazolta, „előkészítette". Ily módon a vallásképződés szempontjából döntő fontosságú bírák kora és a királykor viszonyait a könyv csak pontatlanul és torzítva tükrözheti, nem is szólva a letelepedés kezdete előtti korról, amikor a vallás minden bizonnyal főként a kultuszban és a mítosz szóbeli formájában élhetett. Tekintetbe veendő az is, hogy ez a fogság után megszerkesztett, a monoteizmus szellemében revideált anyag a későbbiekben – perzsa, majd hellenisztikus befolyásra – további szerkesztéseken ment át, minimálisan a kanonizálásig, de lehet, hogy még azon túl is.

Így – ez a mai vallástörténetben szinte már egyöntetűen elfogadott álláspont – a Tóra (sőt: általában az Ószövetség többi történeti könyvei is) nem *közvetlenül* a történelmet tükrözi, hanem egy régebbi, általunk felderítendő történeti-mitológiai hagyományt módosított meghatározott szellemben. A könyv sokkal többet árul el azokról a korokról, amelyekben a *szövegeket rögzítették*, mint azokról, amelyekről a *szövegek szólnak*. A kritika elsődleges szempontja ezért az: ki a hagyományozó, milyen korban, milyen szükségletek és érdekek hatására értelmezi az adott módon a hagyományt, s csak másodsorban adhat választ arra a kérdésre, hogy az „eredeti" hagyomány milyen történelmi-társadalmi viszonyokat tükröz.

E roppant nehézségek talán érthetővé teszik, hogy válaszaink – különösen a korai szakaszt illetően – jórészt csak *feltevésszerűek* lehetnek. Mégsem kerülhetjük meg a kérdést: milyenek lehettek a „honfoglalás" előtti és utáni zsidó tarsadalom tulajdon- és hatalmi viszonyai – ha meg akarjuk érteni a zsidó egyistenhit keletkezésének és a kereszténységhez való viszonyának

titkát. Ebben a tanulmányban nem vállalkozhatunk a *vallástörténeti* fejlődés tüzetes áttekintésére: célunk csupán az ószövetségi izraeli vallás *tipológiai* helyének általános tisztázása és (az okvetlenül szükséges mértékben) a valószínűsíthető társadalmi-gazdasági alapok legáltalánosabb vonásainak vázolása.

A vallási fejlődés *relatív önállósága* – ami más tekintetben nehézséget okoz – számunkra most némi támpontot nyújthat. „...az eredeti vallási képzetek..., amelyek többnyire közösek minden rokon népcsoportnál, a csoport szétválása után minden népnél sajátságosan fejlődnek... a vallás, mihelyt egyszer kialakult, mindig tartalmaz hagyományos anyagot... De a változások, melyek ezen az anyagon végbemennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változásokat végbeviszik"[3] – hangsúlyozta Engels e relatív önállóságról szólva. Ha ezzel összhangban elfogadjuk a fiatal Marx mély gondolatát arra vonatkozóan, hogy az egyes vallások létfeltételeik között „reális exisztenciával", társadalmi objektivitással bírnak, hogy a delphoi Apollón és a föníciai Moloch „*tényleg*" uralkodtak az emberek fölött – nos, akkor a vallások alapvető szerkezeti sajátosságainak, történeti típusainak egybevetése *közvetve* felvilágosítást adhat történeti helyükre, s e közvetett úton az alapjukul szolgáló *tulajdonviszonyok* jellegére vonatkozóan is.

Egyáltalán nem lehet véletlen, hogy *Hegel*, aki jól látta az egyes vallások *differencia specificá*ját, ezen az úton indult el. Ez nem pusztán felfogásmódjának idealizmusából következett, hanem abból is, hogy első közelítésben lehetséges és szükséges is ez az alaktani összehasonlítás. Ám ha tudjuk, hogy Egyiptomot például a termelés „ázsiai" módja jellemezte, Hellaszt pedig az antik polisztulajdoné, továbbá ha ismerjük Egyiptom, illetve Görögország vallási világát, azután pedig leírjuk a zsidó vallás karakterisztikus vonásait és meghatározzuk helyét egyfelől Egyiptom, másfelől Hellasz vallásához képest, – bizonyos megszorításokkal *visszakövetkeztethetünk* arra a társadalmi állapotra is, amely a zsidó vallást kitermelhette. Természetesen az irodalmi és régészeti anyag alapján messzemenően ellenőrizni

kell majd ezt a *kiinduló feltevést* – ez az eljárás azonban még mindig több eredménnyel járhat, mintha csupán a számtalanszor átszerkesztett és kései szövegre hagyatkoznánk.

VITA A ZSIDÓ VALLÁS TÖRTÉNELMI JELLEGZETESSÉGEIRŐL

Hol foglal most már helyet a fejlődésben a zsidó vallás? *Hegel* a zsidóságot „a keleti elv átcsapásának" tekinti[4] – átmenetnek a görög-római világba. Ismeretes, hogy Hegel a *Keletet* a természet és a szellem egységével jellemezte. (Marx később ugyanerről azt írta, hogy a „községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlen tekintélyével hat"[5].) A *görög-római antikvitást* ezzel szemben Hegel úgy írta le, mint a természetiségből, s ezzel a „puszta engedelmességből" való kilépést, a szubjektum magáértvalóságának és szabadságának kezdetét. Azt mondhatnánk: bizonyos értelemben ezzel azt a folyamatot jelzi, ahogyan a természetadta közösségtestből a magántulajdon révén részben már önállósuló poliszpolgár kiformálódik. A *zsidó történelmet* viszont Hegel e két világ között helyezte el, nem sorolva azt egyértelműen sem a Kelet, sem a hellén antikvitás világába.

A természetet az izraeliek végesnek tekintik (ez a „természet prózája"), a szellemi elv (Hegelnél egyben a történetiség hordozója) pedig mint „tiszta gondolati Egy" lép fel, mint elvont, de a természettel szemben már nem lealázott „legfőbb lény". Más szóval: az egyistenhittel együtt megjelenik a *történelem* gondolata, s mindez a *görög világ* és a *kereszténység felé* mutat.

Ugyanakkor azonban a zsidó vallás még nem szabadult meg „Ázsia" hatásától. Istene *helyhez van kötve* – egy nép istene, mint általában az ázsiaiaké –, a „szellem még szellem nélküli", mert a többi nép istenét elvontan kizárja. („A többi isten tisztelete sötétség, nem derengés, amiben van világosság is.") Másrészt – s ez még fontosabb – a zsidók „*mindent az Egy által bírnak*", s ezért „*nincs a szubjektumnak önmagáért való szabad-*

sága". A szubjektum – szemben a görögökkel – nem jut el önállósága tudatához (a lélek halhatatlanságába vetett hit ezért hiányzik a zsidóknál).

Más szóval: jóllehet ezt a vallást jellemzik ugyan bizonyos dinamikus-történeti mozzanatok, egyistenhite még etnocentrikus, nem univerzális, és (mivel „ázsiai" módra mindent az Egy által bírnak, mivel a birtokot még a közösség közvetíti), mivel a szubjektum nem lehet görög módra szabad, vallásilag – ismét csak „ázsiai" módra – „*a szertartás és a jog szolgálatához van kötve*".

A fentiekhez tegyük hozzá, hogy Hegel utal a kérdés történelmi hátterére is: „*a népet először mint családot látjuk*", igazában csak a nomadizálásból a földművelésre való áttérés során lesznek néppé. De a „család" (igazában a törzsi-vérségi kötelékek) szerepe akkor is feltűnően erős marad: az eladott vagy elzálogosított birtok – írja – 50 évenként visszaszáll a családra, az eredeti tulajdonosra. A zsidóknál „tehát a természet meg van fosztva isteneitől, de megértésének még nincs itt az ideje", mint a görögöknél.

A jellemzés egészben véve szellemes és találó: *átmenetről* van ugyan szó, de olyan átmenetről, amelyben *még az „ázsiai" elemek dominálnak*. Ez az utóbbi tény még jobban kitűnik, ha meggondoljuk, hogy Hegel – saját konstrukciója érdekében – a zsidó vallásnak azokat az elemeit emeli ki, amelyek a *kereszténység felé* mutatnak, és olykor – mint például a természet és a társadalom állítólagos szembeállítása esetében – túl is hangsúlyozza azokat. (Jegyezzük meg az igazság kedvéért: másutt, ahol a *szubjektív*, a *tevékeny* elem szerepét kellene hangsúlyoznia – gondoljunk csak a próféták szerepére –, *alábecsüli* ennek jelentőségét, talán mivel itt még nem az egyén, hanem csak a törzs, a nép kollektív szubjektív tevékenységéről van szó.)

A Hegel utáni polgári vallástörténeti irodalomban, csakúgy mint a zsidó és keresztény exegézisben erőteljes vita folyik azon, hogy a zsidó vallásosságot a „természet" (pontosabban a *természeti szükségszerűséggel* önmagukat azonos szinten reprodukáló társadalmi-történeti erők) körforgásait imitáló, keleti

típusú vallásként fogják-e fel, vagy ellenkezőleg: benne éppen a *történetiség* eszméjének győzelmét értékeljék a természet fölött.[6] Igaz: minden vallás csak a képzeletben és a képzelet által „kontrollálja" ezeket a külső erőket, és a vallás szférája éppen ott ér véget, ahol a külső erők feletti valóságos uralom kezdődik. Mivel azonban a vallások nemcsak a fennálló viszonyok ideologikus kifejezései, hanem befolyásolásuk és kiegészítésük illuzórikus, de fontos eszközei is, az említett vita – e megszorítások figyelembevételével – nem tekinthető érdektelennek.

A vallások soha nem közvetlenül tükrözik a természeti erőkhöz való viszonyt, de a közvetítés *módja* – a termelési mód adott struktúrájától függően – valóban eltérő lehet. A kapitalizmus előtti társadalmi-gazdasági alakulatokban a *föld* tekinthető a legfőbb termelőerőnek, s mind az ember és természet viszonya, mind pedig az emberek közti viszonyok is relative *tagolatlanok*. A társadalom e „természetadta" vonásai következtében a vallások a világot mint alig befolyásolható és történeti változásaiban inkább csak a természet körforgásaira emlékeztető módon reprodukálódó viszonyokat tükrözik vissza. Ez a statikus tendencia *a közép- és kelet-ázsiai társadalmak*, valamint az ókori Közel-Kelet (Egyiptom, Mezopotámia) vallásaiban jut a legerősebben kifejezésre, noha – változó mértékben, de erőteljesen – rányomja bélyegét a görög, a zsidó, a keresztény vallásosságra és az iszlámra is.

Másfelől viszont – mint említettük – a vallások e természetadta rend elleni *tiltakozásként* is funkcionálnak, s nyilvánvalóan annál hangsúlyosabban érvényesül bennük a történeti-kritikai mozzanat, mennél kevésbé bizonyul változhatatlannak a természetadta állapot. Bizonyára nem véletlen, hogy míg e *dinamikus tendencia* megélénkülése Ázsiában általában a *kereskedelmi tőke* átmeneti sikereivel párosult, a görögöknél a polisz-rend kritikájaként, a benne kifejlődő és végül is a zárt polisz-társadalom *pusztulását* eredményező gazdasági-társadalmi erők reflexeként jutott érvényre, a zsidóknál éppen az *állami lét* összeroppanásának pillanatában érte el legfejlettebb szintjét, a római birodalomban pedig akkor fejti ki hatását, amikor az *áruter-*

melés fellendülése egy minden addiginál gyorsabb és átfogóbb változás áramába ragadta magával a Földközi-tenger mellékét. (És megfordítva: ez a tendencia akkor szorult háttérbe, amikor a viszonylag gyors változás *pangásnak* adta át a helyét.) A társadalmi mobilitás és dinamizmus érvényesülésének igazi terepe azonban a kapitalizmus, a legnagyobb történelmi átalakulás, amelyet az emberiség addig átélt, s amelyről Marx joggal mondhatta el, hogy hozzá képest minden korábbi termelési mód konzervatív volt.

Szögezzük le mindjárt: a *természeti* meghatározottság az ideológiai fejlődésben ekkor sem játszik elhanyagolható szerepet: gondoljunk csak a *földrajzi materializmus* különböző formáira, az újkori *természetjog* profán vagy vallásos alakjaira, vagy akár azokra a polgári történelmi koncepciókra, amelyek a változásokat a természet körforgásainak mintájára írják le (*Spengler*, *Toynbee* és mások), és – végül, de nem utolsósorban – gondoljunk a minden mai vallásosságban is jelenlevő (latens vagy manifeszt) *történelemellenességre*, amely éppen a végső kérdésekben (a természeti világ kezdete és vége, az ember lényegi meghatározottsága stb.) érvényesül a leginkább leplezetlenül.

Így a „természeti" és a „történeti" elem dialektikája *minden vallásban* jelen van, de különböző struktúrákba ágyazottan, *különböző hangsúlyokkal*. A zsidó és a keresztény teológiai exegézis ama kísérletei, hogy a bibliai hagyományban valamilyen sehol másutt nem található *történeti* szellemiség ősforrását tárják elénk, eléggé nyilvánvalóan összefüggnek egyrészt e vallások arra irányuló újkori és legújabb kori asszimilációs törekvéseivel, hogy a minden korábbinál dinamikusabb változást képesek legyenek nyomon követni, másrészt pedig a bibliai tradíció egyszeri és hasonlíthatatlan voltának, kinyilatkoztatottságának propagandájával. Más szóval: lényegében ideologikus kísérletről van szó, azért, hogy az e vallások *mai* helyzetéből és szükségleteiből eredő értelmezési modelleket azok többezer éves történetéből vezessék le és ezáltal is hitelesítsék.[7] Ám ha tekintetbe vesszük is e kísérletek apologetikus tendenciáit és ebből következő rendkívüli túlzásaikat, ez még nem jelenti, hogy

bagatellizáljuk azokat a ténylegesen „történeti" mozzanatokat, amelyeket a zsidó vallás és a kereszténység megjelenítettek, persze azokkal a „természeti" elemekkel egyetemben, amelyek változó erővel, de mindenkor párosultak a vallási szféra e „historizmusával".

A polgári szakirodalom azonban többnyire erőteljesen *szembeállítja* egymással e két tendenciát, hogy „vegytiszta" típusokhoz jusson. A. *Jeremias* szerint – jóllehet a bibliai források szerzőinek egy része nem akar tudni a körforgások ama rendszeréről, amellyel a többi vallás a világfolyamatot leírja, mert végső soron isten világuralmát teszik a körforgásban adott isteni manifesztációk helyére –, a világfolyamat szakaszait mégis körforgások szellemében határozzák meg: „A keleti tan szerint egyre ismétlődnek a világkorszakok. A világ újra meg újra visszatér a káosz állapotába, és egy új világ emelkedik ki az ősvízből. Az az optimista felfogás, amely az eszkatológia szellemében egy végső, tökéletes *aión* eljövetelétől a kaotikus hatalmak teljes leküzdését várja, a Biblián kívül csak Zarathustra tanításaiban jött létre. Az óizraeli szemlélet számára a jelenlegi világ a maga eszmeiségében a tökéletesedett világ, az a világ, amelyben isten népénél lakozik. Izrael történelmi nevelése hatalmas katasztrófák hatása alatt azt a tapasztalatot eredményezi, hogy isten országa nem ebből a kozmoszból való (Jn 18,36). Így egy eljövendő *aiónt* várnak, amelyben isten a nagy messianisztikus győzelem után a megújult Földön megalapítja a maga uralmát. Az egész eddigi világfolyamat *ehhez* az *aiónhoz* tartozik."[8] Más szóval: ha eltekintünk az izraeli vallásosság – viszonylag későn felülkerekedő – eszkatologikus tendenciájától, a jelen aiónon belül ugyanannak az állapotnak szüntelen ismétlődése megy végbe. Maga Jeremias e körforgás-koncepciót mindenekelőtt a Hold fázisváltozásaival és a Nap járásával, vagyis a *természet* körforgásaival kapcsolja szorosan össze, s a patriarchák – Ábrahám, Izsák és Jákob – vándorlásait (Ábrahám leszállása a „sötét", „alvilági" Egyiptomba, Izsák 3 napos harca a kutakért, útja Gerarba, József hosszú tartózkodása az ugyancsak „alvilági" Lábánnál), sőt a 12 törzs számát is főként a

Hold-mitológiával hozza összefüggésbe. Ugyancsak ő az, aki e ciklikus felfogás érvényesülését a lélek halál utáni sorsával kapcsolatban is észlelni véli és az ősatyák Séttől Noéig terjedő vonulatában a lélekvándorlás hitét feltételezi. Ez a koncepció tehát – különösen a *korai* izraeli fejlődést tekintve – a természeti körforgás *statikus* eszméjével jellemzi a vallási rendszert.

Más premisszákból indul, de ugyanerre az eredményre jut a Weber-követő Gustav *Mensching* is, aki viszont a *kései*, fogság utáni zsidó fejlődés legalizmusát tekinti jellemzőnek az egész típusra nézve: „Izrael vallását kezdettől fogva a törvényszerűhöz való vonzódás tendenciája jellemzi, noha a törvény csak a fogság utáni időszak zsidóságánál nyeri el domináló helyét."[9]

A kutatók többsége megegyezik abban, hogy a természeti elem a héber törzsek letelepedés előtti vallásában jelentős szerepet játszott – abban a kérdésben azonban már eltérnek a vélemények, hogy a történetiség mozzanata mikor és milyen mértékben hódított teret. R. *Davidson* mutat rá arra, hogy valamikor még Jahve alakját is övezhették olyan mítoszok, amelyek a Keletnek a természet mindenévi megújulását reprezentáló *meghaló és feltámadó* isteneire jellemzőek. A 44. zsoltár szinte sértődött felkiáltása: „Serkenj fel! Miért alszol, Uram?" (Zsolt 44,24) vagy különösen a 78. zsoltár szövege („Akkor mint aki addig aludt, fölébredt az Úr, mint egy bortól ujjongó hős és visszaverte ellenségeit...") (Zsolt 78,65–66) szerinte aligha értelmezhetők másként, mint hogy Jahve és a – mondjuk – Tammuz-típusú, meghaló és feltámadó istenségek arculatát *valamikor* nem volt könnyű megkülönböztetni. Davidson nemcsak a teremtésmítoszt hozza genetikus kapcsolatba a megújulás őszi ünnepével, hanem még az Énekek Énekét is a termékenységkultuszból kialakult *szent nász* intézményéből vezeti le. Azt az – egyébként helyes – állítását viszont, hogy Jahvét e maradványok ellenére *sem* lehet valamilyen meghaló és feltámadó istennel azonosítani, úgyszólván alig bizonyítja.[10]

S. H. *Hooke* a korábbi kutatásokra is támaszkodva meggyőzően érvel amellett, hogy az izraeliek által a legkorábban elsa-

játított *teremtésmítoszok* feltűnően hasonlítanak a Tiamat-szörnyet legyőző babilóniai *Marduk* vagy a Mot felett győzedelmeskedő föníciai *Baál* történetére, bemutatja, hogy Jahve átveszi Baál epithetonjait, hogy az soltárok és Ézsaiás a Leviathán-kígyót legyőző, a Rahab-sárkányt kettévágó istenséget ünneplik teremtőként – hogy aztán szinte *minden átmenet nélkül* kijelentse: a héber szerzők kezén lényegi változásra került sor... Hooke felfogása szerint már a Jahvista *üdvtörténetet* írt.[11] A tagadhatalanul meglevő, de bonyolult és dialektikus átmenetet a „természetiről" a „történetire" itt is inkább deklarálják, mint magyarázzák.

Még nyíltabban jut ez kifejezésre S. W. *Baron* nagy történeti művében: „Hogy összefoglalóan mindjárt az elején leszögezzük: a zsidó vallás a kezdet kezdetétől fogva *történelmi* vallás volt, és az idő előrehaladtával mindinkább azzá vált, állandó ellentétben valamennyi természeti vallással."[12]

Az ellentétet Baron főként azzal bizonyítja, hogy a zsidók ünnepei természeti alakjukból mindinkább történeti formát öltöttek: a húsvét, a *pészach* a tavaszi megújulás ünnepéből az Egyiptomból való szabadulás nemzeti ünnepévé lett, a *savuót* az első zsengék ünnepéből a Tóra kinyilatkoztatásának ünnepévé, az *újév* a világ teremtésének ünnepéből (az engesztelő nappal párosulva) az „ítélet" évenként ismétlődő őszi ünnepnapjává, a szombat pedig a holdnegyed ünnepéből isten pihenőnapjává. (A Hold szerepe – Sirák fia könyve tanúsága szerint [43,6–7] – arra redukálódik, hogy meghatározza az ünnepeket és a hónapok kezdőpontjait.) Egyáltalán, az izraeli vallás központi törekvése: a földtől, a többi néptől, a természetitől való elhatárolódás; sőt a természet törvényeinek áttörése az istenség által, a világfolyamat végén pedig – amikor együtt lakozik a farkas a bárránnyal – „hatályon kívül helyezésük".

Megjegyzendő azonban az, hogy az ünnepeknek ezt a történeti átfogalmazását úgyszólván *minden* kultúrvallásban megtalálhatjuk (a babiloni újév így lett a város istene, Marduk révén Babilon állami ünnepévé, Ozirisz és Horusz ünnepe a fáraók halálának és megkoronázásának ünnepévé stb.), valamint az is,

hogy az izraeli ünnepeknél a természeti elem háttérbe szorulása meglehetősen *kései* fejlemény (hiszen például a Tóra ünnepe csak a fogság után alakult ki). Továbbá: a természeti erők csodás, isteni eredetű hatályon kívül helyezése (ami egyébként feltételezi annak legalább homályos sejtését, hogy a természetben szabályszerű változások mennek végbe) *minden* vallási tudat alapvető sajátossága. De minderről nem szólva igen könnyű volna kimutatni, hogy az izraeliek ünnepei a legfejlettebb fokon is *megőrizték „természeti" eredetük bizonyos nyomait:* a pészach a totemisztikus lakomáét, a sátoros ünnep az őszi gyümölcsszüretét, az év hónapjai égitestek és csillagképek neveit hordozzák, beosztásukat a Hold-hetek szabják meg, és e neveket a zsidók a babiloni fogságban vették át – így az újév sem egyszerűen az ítélet és engesztelés napja, hanem a mindenévi égi körforgás kezdeteinek ünnepe is.

Rad, aki – mint láttuk – elismeri a hiperhistorizmus ideologikus voltát, és főként azért tartja problematikusnak, mert így tulajdonképpen a zsidó vallást már nem követheti olyan magasabb rendű vallási alakulat, amely teljesen kifejleszti ezt a történetiséget (ti. a kereszténység) – közben maga is egyoldalúan *történeti* jellegűnek tekinti azt. „Már a Jahvére vonatkozó legősibb hitvallások is történetileg meghatározottak voltak, vagyis ennek az istennek a nevét egy történelmi cselekedettel kapcsolják össze. Jahve, aki kivezette Izraelt Egyiptomból, bizonyára a legrégibb és ugyanakkor a leginkább elterjedt formulája volt e hitvallásoknak."[13] (Jegyezzük meg mindjárt, hogy az istenség, aki „odaígéri" népének a kívánatos vagy már meghódított földet és elvezeti oda, éppenséggel nem ritka a mitológiában: gondoljunk csak a csodaszarvas-mítoszra, arra, hogy *Aeneas*t üstökös vezérli a későbbi Róma földjére, vagy akár arra, amit az exodusszal kapcsolatban *Hooke* kiemel: az izraeli próféták Babilon mitológiai képzetvilágát használták fel arra, hogy leírják Izrael Egyiptomból való megszabadítását Jahve által: Egyiptomot sárkányként fogják fel, amelyet Jahve kardja vágott ketté.[14])

Akárhogy is nézzük: a történeti szemlélet csírái valóban meg-

jelennek az izraeli vallásban, de *viszonylag későn* bontakoznak ki üdvtörténetté és soha nem válnak egyedülvalóvá. A természetiség és a történetiség csak a későbbi spekulációkban válik el élesen egymástól: viszonyuk változása nemcsak megkülönbözteti, de *össze is kapcsolja* a zsidó-keresztény fejlődést a többi vallás történetével. Ezenkívül természetesen nem elégedhetünk meg ezekkel az elvont kategóriákkal: szem előtt kell például tartanunk, hogy a vallásban foglalt történetiség konkrét jelentése, tartalma maga is eltérő lehet a különböző kultúrákban és különböző korszakokban.[15]

Amikor a két elem tarthatatlan szembeállítását elvetjük, ezzel természetesen nem kívánunk kitérni annak megválaszolása elől, hogy az izraeli vallás típusát kellő rugalmassággal, de mégis egyértelműen *meghatározzuk*. Ha azt hangsúlyozzuk, hogy a vallást történetileg szükséges szemlélnünk, ez nem jelent azonosulást valamilyen relativizmussal, amely a vallási formációkat végül is egymástól megkülönböztethetetlenné teszi. Ha a történetit nem azonosíthatjuk is – Hegel szellemében – a logikaival, elszakítanunk sem szabad attól: *a típus mindenkor történeti jegyekkel bíró, ám egyben világos szerkezettel rendelkező rendszer* is, és változásai csak *ennek* a szerkezetnek a keretén *belül* játszódnak le.

A *mitológiák*, e rendszer alapjai, mindenkor *történetileg* feltételezettek, de *specifikus*, meghatározható sajátosságokkal bírnak. A mitikus idő valóban nem azonos a történeti idővel, de ebből még nem következik – ahogyan *Collingwood* véli[16] –, hogy *a* mítosz „időtlen" volna, s így tipológiailag is közömbös lehetne. A mitológia – miközben genetikus és funkcionális kapcsolatban marad az ünnepek, a kultusz által szabott periodicitással – kifejezheti azt is, hogy a dolgok *mindig ugyanolyan módon* ismétlődnek, ám azt is, hogy ez az ismétlődés az örök *változás* áramában megy végbe, sőt hogy *iránnyal* és *céllal* bír. Az ugariti Baál és vetélytársa, Mot, a termékenység és a halál istene, periodikusan helyet cserélnek a világ trónján, Jahve újra meg újra büntetni kénytelen a vele kötött szövetséget megszegő népét. De míg Baál *alá van vetve* a természeti világ körfor-

gásainak (mint általában az ázsiai istenek), Jahve *nincs alávetve* ennek, sőt: e természeti körforgások maguk is az általa kitűzött célt (az izraeli nép hatalmát és nagyságát) szolgálják.[17] Az izraeli mitológia struktúrája tehát egyfajta *korlátozott dinamizmusról* valóban tanúskodik, ha ez a „történetiség" még erősen „természetadta" is; más szóval: eljut a mitikus „történetiségnek" addig a szintjéig, ameddig az „ázsiai" talajon ez egyáltalán lehetséges volt.

Paul *Tillich*nek *végső soron* talán igaza van, amikor a zsidó vallás fő strukturáló elvének az *időt*, a többi ázsiai vallásénak pedig a *teret* tekinti.[18] De elég arra emlékeztetnünk, amit Tillich másutt fejteget, hogy ti. a *térbeliség* a népi-nemzeti expanziós törekvések ideológiai eszköze szokott lenni[19], hogy belássuk: ez (a próféták által egyébként annyira ostorozott[20]) népi-nemzeti önhittség és kiválasztottsági mítosz történetileg mennyire összekapcsolódott a *zsidók történetében is* Izrael és Juda expanzív, „nacionalista", s így egy meghatározott területhez, az isten által a népnek odaígért földhöz fűződő „térbeli" természetű törekvésével is. Az a tény tehát, hogy az „idő", a történetiség elve itt végső soron (főként az utólagos szerkesztés mesterséges aktusa következtében) dominálóvá válik a „tér", a „természet" teifikációja felett, nem ment fel bennünket annak a *konkrét közvetítésnek* a tanulmányozása alól, amely a természetet és a történelmet – e vallás szemléletében – ténylegesen összekapcsolja.

Úgy is mondhatnánk: a meghatározás első mozzanataként, *egyszerű tagadás* révén nyerjük ezt az *üdvtörténeti* elvet, a *tagadás tagadásának* azonban – a kezdethez való magasabb szintű visszatérésként – ismét csak tartalmaznia kell a *természetihez*, a *„térbeliség"*-hez való viszony mozzanatát is. Ha a történetiség eszméjét odáig tágítjuk, mint például *Baron* [21], aki szerint a vallásnak saját történelmi realizálásához nem általános szabályokra van szüksége, hanem „néhány kiválasztottra, akik olyan életet tudnak folytatni, amely *független a természettől*" (kiemelés tőlem. – *L. J.*), akkor nemcsak egy képtelen idealizmus fenyeget bennünket, hanem egy lényeges módszertani ellentmondás is. Baron éppen azon az alapon különbözteti meg a történetit

a természetitől, hogy abban a folyamatok „egyszeriek és megismételhetetlenek"; ha azonban ezt teljes szigorúsággal fogjuk fel, akkor végül is (ahogyan például *Arisztotelész* ezt világosan látta is) nem lehet semmiféle határozott értelemben beszélni az állítólag *csak az egyes* dolgokra vonatkozó történelemről – így az üdvtörténetről sem. Hiszen minden egyes mítosz valamilyen állandó ismétlődést sugall, ez azonban nem zárja ki, hogy az ószövetségi mitológia *egésze* valamiképpen „üdvtörténeti" módon, a jövőben kiteljesedő konzekvenciákra irányuljon. A természet és a történelem *diametrális* szembeállítása végül is lehetetlenné tenné mind a természet, mind a történelem folyamatainak koherens értelmezését. (Világosan derül ez ki *Hegel*nél: a történelem ott kezdődik és ott szűnik meg, ahol a szellemnek még nincs vagy már nincs vonatkozása a természetihez.)

A ZSIDÓ VALLÁS FŐBB MORFOLÓGIAI JELLEMZŐI

Talán nem felesleges, ha egyfelől a zsidó vallás, másfelől a nagy közép- és kelet-ázsiai vallások, illetve az antik görög vallásosság főbb morfológiai vonásai közti viszonyt sematikusan szemléltetni is próbáljuk. (Lásd a 180–185. oldalon.) Előre kell bocsátanunk, hogy a sematizálás kedvéért *eltekintünk* attól, hogy a jellemzőnek mondott vonások maguk is *csak a történelmi változás áramában* léteznek. Másrészt el kell fogadnunk a *dominál*ó (de saját ellentétüket mindig is feltételező) formákat *általános* jellemzőnek, jóllehet leszögeztük, hogy minden vallás ellentétek sajátos egysége. Az ilyen tipizálás tehát a sematikus vulgarizálás kockázatával jár, de absztrakcióink konkrét történelmi meghatározottságát csak a konkrét történeti fejlődés leírásával lehetséges szemléltetni.

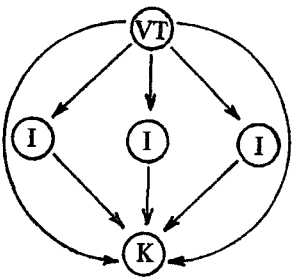
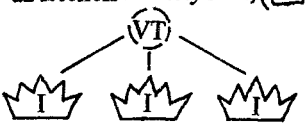
Ha most már össze akarjuk foglalni *a zsidó vallás típusának általános vonásait*, sommásan a következőket mondhatjuk:

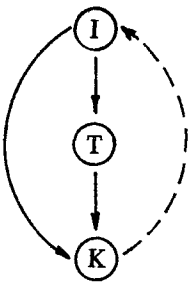
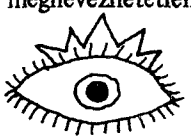
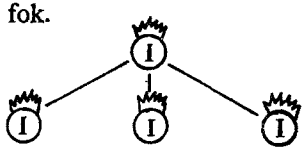
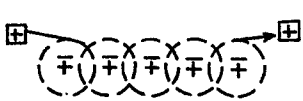
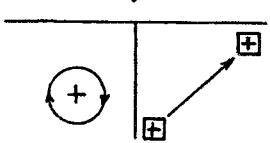
Először: (más ázsiai vallásokhoz képest) erőteljesebb a *szubjektivitás* mozzanata. Ez egyrészt az *istenség* természet- és tör-

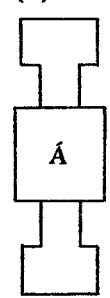
ténelemalakító aktív tevékenységének kiterjedtebb mozgásterét jelenti, másrészt a *nép* tevékenységének fokozott hangsúlyát, amely az istennel kötött szövetség, a *berit* megtartását vagy megszegését eredményezi. Ily módon a *történelem* valóban különös jelentőségre tesz szert. Menetétől azonban hosszú ideig a boldog kezdetek *visszaállítását*, az idealizált ősi állapot rekonstrukcióját (a patriarchák és Mózes kora, a dávidi királyság, majd az Éden-kertbeli utópisztikus harmónia helyreállítását, az ígéret földjére való visszatérést, az elidegenített földnek az eredeti tulajdonoshoz való visszajuttatását), nem pedig egy végső történelmi cél megvalósulását várják. A történetiség tehát jószerint „ázsiai" módon a természet körforgásához igazodó, de – más ázsiai vallásoktól eltérően és az antik fejlődéshez hasonlóan – *pozitív*, nem pedig negatív eredményre vezető folyamatként válik „üdvtörténetté".

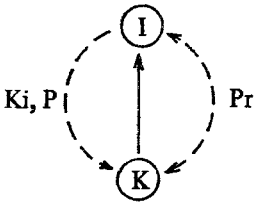
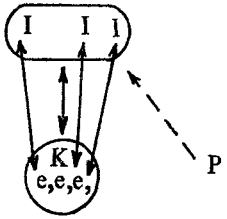
Másodszor: (más ázsiai vallásokhoz képest) erőteljesebb az *adott népi közösség egyetemes üdvtörténeti* jelentősége. Az egyed üdvtörténeti szerepe nem jelentős: csak a *közösség* közvetítésével boldogulhat és válthatja meg magát, de ez az etnikai közösség *kiválik a többi közül.* Az ázsiai vallásokban a legfőbb közösség főként olyan természetfölötti világtörvények és dinamikus természetfölötti erők alakjában tükröződik, amelyek az akcidentális egyedhez képest vallási szubsztanciáknak tűnnek. A zsidó vallásban ez a szubsztancialitás az istenségre ruházódik át, s mivel az isten sokáig csak *mint népe istene*, sőt: sokáig mint törzsi-katonai népi erő van igazán jelen, *a nép is bizonyos mértékig szubsztanciális* jelentőségre emelkedik a vallásban, *amennyiben* szövetségre lép istenével. Mindez, amint erre *Leeuwen* – Lévy-Bruhllel szemben – figyelmeztet, nem tévesztendő össze a szubjektum és az objektum, a hivő és istene misztikus egyesülésével[22]; a nép *csak a szövetség révén* emelkedik némi történeti fontosságra. (S tegyük hozzá: a fogság utáni zsidó vallási fejlődésben, különösen a hellenisztikus uralom periódusában kezd kiformálódni az *egyes* ember üdvözülésének eszméje is.)

Harmadszor: annak következtében, hogy a zsidók *nem* a leg-

KÉRDÉS	KÖZÉP- ÉS KELET-ÁZSIAI VALLÁSOK
1. Az istenek státusa és hatóköre	Az istenek (I) *nem* mindenhatóak és nem örök életűek: a természetfeletti *világtörvény* (VT) uralkodik az istenek és az emberi *közösség* (K) fölött. 
2. A legfőbb létezők személyes vagy személytelen volta	A világtörvény (VT) mint legfőbb létező *személytelen*, (◌) az istenek *személyesek*, (♛) 
3. A világfolyamat a vallás tükrében	A természetben és az emberi létben természetfeletti okokból a rossz (–) szüntelen ismétlődése tapasztalható.

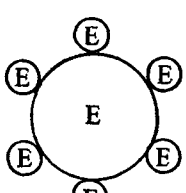
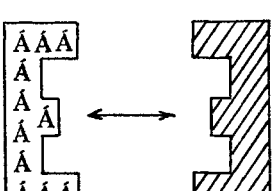
ÓSZÖVETSÉGI ZSIDÓ VALLÁS	ANTIK HELLÉN VALLÁSOSSÁG
Az *egyisten* (I) mindenható és örökkévaló; a *törvényt* (T) ő nyilatkoztatja ki a népnek, a közösségnek (K), amelynek tevékenységét isten jutalmazza-bünteti. 	Az istenek (I) akarata (az isteni *metrón*) (M) a törvény alapja, de maga a törvény (T) emberi-közösségi alkotás (K).
Az egyisten mint legfőbb lény *félig személyes* (rejtőző, megnevezhetetlen stb.). 	Az istenek (I) nyíltan *személyesek* (O) antropomorfok. 
A világfolyamatban vétkeken és bűnhődésen át végül is a jó (+) érvényesül. 	A világban a jó (+) ismétlődik, illetve: a pozitív folyamatnak iránya van. 

KÉRDÉS	KÖZÉP- ÉS KELET-ÁZSIAI VALLÁSOK
4. Az egyes ember és a közösség üdve a vallásban	Az egyéni üdvösség a személyiség kialvása (nirvána). A közösség üdve közömbös.
5. Az üdvösséget közvetítő intézmények	Az üdvösséget a király (Ki) és a papság (P) közvetíti az istenek (I) és a közösség (K) közt.
6. Az állam vallási szerepe	Az isteninek tekintett állam (Á) örök. 

ÓSZÖVETSÉGI ZSIDÓ VALLÁS	ANTIK HELLÉN VALLÁSOSSÁG
Az egyes ember üdve közömbös. A közösség üdve a döntő. 	A közösség üdvétől függően valósul meg az egyes ember üdve.
Isten (I) a közösséggel (K) áll szövetségi kapcsolatban. A pap (P), a király (Ki) és a próféta (Pr) csak ezt a szövetséget támogathatja.  	Az istenek (I) a közösséggel (K) és az egyes emberekkel (e, e) kapcsolatban vannak. A közvetítésben a pap (P) másodlagos szerepet játszik. 
Isten és a népi közösség (K) kapcsolata örök. Az állam vallási szerepe vitatott. Á ?	Az állam (Á) és kapcsolata istenével (I) örök. Ez a kapcsolat az adott területi partikularitást mindinkább meghaladó egységekben jelenik meg.

KÉRDÉS	KÖZÉP- ÉS KELET-ÁZSIAI VALLÁSOK
7. A szóban forgó etnikum történelmi szerepe	A történelem szempontjából csak egyetlen etnikum (E) sorsa fontos.

főbb közösséget, az államot tekintik szentnek, isteni jellegűnek, hanem a *berit*et, (más ázsiai vallásokhoz képest) *erőteljesebb a különbség* a profán, a szekuláris szféra és a természetfölötti közt. A legfőbb létező nem olyan „világtörvény" formájában jelenik meg, amely *áthatja* a világ körforgásait, hanem *azon kívül* álló istenként. Ez az isten azonban sokáig megtűri maga mellett más istenek tiszteletét (sőt alighanem őt magát is sokáig sokféle alakban tisztelik) és ugyanolyan távol van a polisz-istenségek antropomorfizmusától, mint az anonim világtörvényektől.[23] Másrészt helytelen volna ezt az istent *spirituális* lényként fogni fel, ahogyan ezt *Mensching* teszi[24], vagy akár kezdettől fogva a jóság, bölcsesség, igazságosság alapját látni benne. (Ellenkezőleg: okunk van feltételezni, hogy ez a kezdetben harcias, féltékeny, bosszúálló, szeszélyes istenség nemcsak a jó, de a rossz erők ura is lehetett.[25]) A zsidó monoteizmus egy, a totemisztikus őskultuszból a politeizmuson és a monolátrián át ívelő, lassú és ellentmondásos fejlődés végső terméke, s mint olyan, ismét csak számos „ázsiai" maradvány hordozója.

ÓSZÖVETSÉGI ZSIDÓ VALLÁS	ANTIK HELLÉN VALLÁSOSSÁG
A történelemben egy nép isteni kiválasztása a lényeges, a többi nép sorsa a kiválasztott etnikum szempontjából fontos.	A történelemben fontos szerepet játszó etnikum (E) maga is sok állami (Á) közösség egysége, más etnikumokkal áll kölcsönhatásban és harcban.
	

Akörül viszont, hogy *milyen intézmény* közvetítse a *berit*et, az egész zsidó történelmen át folyt a harc. A bírák állítólagos örökségére támaszkodva a királyok és a papság „ázsiai" módon próbált beékelődni a népi közösség és az istenség közé: a királyság időszakában döntően *politikai, erkölcsi és kultikus* eszközökkel törekedvén a szentnek deklarált rend biztosítására (ez a társadalmi tudat és a politikai gyakorlat egyfajta korai „szekularizációja" felé mutatott). A fogság utáni papi uralom ugyanezt hangsúlyosabban *vallási-rituális* úton kívánta elérni.[26] De az ősi örökséget homlokegyenest *ellenkező* szellemben interpretálták a próféták (és később az apokaliptikus misztika): az adott rendet nem tekintették isten által jóváhagyottnak, hanem éppen amiatt perlekedtek, mert az ősi igazság *(cedakah)* veszendőbe ment, és ezért a fennálló viszonyok ellenében annak isteni és emberi helyreállításáért szálltak harcba. Ez a – történetileg a kereszténység irányába mutató – tendencia a papsággal, a kultusszal és a királyi hatalommal, sőt az általuk terjesztett mitikus hagyománnyal szemben gyakran a *legősibb* vallási matériából

formált *új* eszkatologikus mítoszokat, és próbált visszatérni a berit osztálytársadalom előtti formáihoz, amivel azonban – a történelem cseleként – objektíve végső soron a magántulajdon kialakulását mozdította elő.

AZ ÓIZRAELI TÁRSADALMI-GAZDASÁGI ALAKULAT JELLEGE ÉS A BIBLIAI ZSIDÓ VALLÁS

Fenomenológiailag tehát igaznak tűnik az a megállapítás, hogy a zsidó vallás az „ázsiai" fejlődés olyan különös *határesete*, amely történeti fejlődésében „nyugati", antik vonásokat is előlegez. Éppen e vonások megjelenése tette később lehetővé a zsidó vallás heterodoxszá válását, hellenizációját és azt, hogy ez a heterodox irányzat egyben a kereszténység közvetlen előzményévé válhatott. Alapjában véve tehát valóban „a keleti elv átcsapásáról" van szó, nem-egységes, alapvetően ellentmondásos képződményről, kezdetben (és igen sokáig) alapjában véve az ázsiai termelési mód bázisán. Ám ahhoz, hogy az ilyen „átcsapás" lehetséges legyen, hogy ilyen határeset létrejöhessen, magának a *termelési módnak* is el kellett térnie a *klasszikusnak* tekinthető ázsiai (indiai, kínai) társadalmi-gazdasági viszonyoktól.[27]

Kíséreljük meg ezek után az óizraeli termelési mód (és ezen belül mindenekelőtt a tulajdonviszonyok) meghatározását. Ehhez először is emlékeztetnünk kell az olvasót a bennünket érdeklő társadalmi-gazdasági alakulatok marxi jellemzésére. Az út kezdetén a természetadta *törzsi közösség* – mint a vér, a nyelv, a szokások közössége – áll, ahol – amennyiben már földműves-társadalomról van szó – a föld *közös* elsajátításának előfeltétele *„isteni előfeltételként"*, kétségbevonhatatlan és öröknek tűnő rendként jelenik meg.[28] A földtulajdon *„ázsiai"* formái erre az alapra épülnek, jóllehet itt az igazi tulajdonos már általában nem maga a közvetlen vérségi közösség, hanem a faluközösségek, mint Indiában, vagy a legfőbb állami közösség, illetve annak képviselője, a despotikus uralkodó és a papság –

mint a korai folyóközi történelemben és főként Egyiptomban. Ami viszont az *antik* termelési módot illeti, ennek alapja már a szabad termelő és a kisparaszt, miután az ázsiai forma feloldódott és mielőtt a rabszolgaság uralkodóvá lett volna; itt tehát a poliszon belül már megjelenik a magántulajdon, a városállam közösségének szent alapjaként azonban még megmarad a *közös földtulajdon* eleme is.

A „tiszta" köztulajdon és a „tiszta" magántulajdon megjelenése közt hosszú és bonyolult fejlődés megy végbe, amely – amint erre Tőkei Ferenc is rámutat – a magánföldhasználaton alapuló *magánelsajátításnak* számos, a föld köztulajdonát nem érintő változatát is magával hozza. Éppen ilyen változattal van valószínűleg dolgunk a zsidó történelem egy bizonyos szakaszán is. A dolgot azonban tovább bonyolítja az, hogy magának az ázsiai típusú köztulajdonnak a kifejlődését is gátolták a zsidóknál a *törzsi-nemzetségi* viszonyok szívósan tovább élő szerkezeti és tudati maradványai. A zsidó társadalom *még el sem ért a „klasszikus" ázsiai fokra*, amikor – az ismétlődő súlyos háborúk és az e területen gyorsan fejlődő áruforgalom együttes hatása következtében is – *máris megindult méhében az „antik" viszonyok felé tartó, de azok kifejlett állapotát* (például a rabszolgatartás alapvetővé válását) *soha el nem érő* fejlődés.

Az ószövetségi könyvek arról tudósítanak, hogy a honfoglalás időszakában a földet „az Úr szeme előtt" az egyes zsidó *törzsek* közt sorsolták ki[29], miként még a feltehetően kései fogalmazás is kiemeli – *„nemzetségenként"*[30]. A törzs, illetve a törzset alkotó nemzetségek azonban természetesen nem lehettek *közvetlen* birtokosai a földnek, amelyet a nemzetségeket alkotó *„nagycsaládok"*, *„házak"*[31] birtokoltak. Ez általában történelmileg az a természetes út, amelyen az ősi *közösségi tulajdon felbomlása* a családi *(magán-) birtokláson* át az *antik* típusú *magántulajdon* kialakulásához vezet. Az izraeli törzsek esetében azonban ezt a magánbirtoklást nem a városi közösség közvetíti, mint Hellaszban, ám nem is a legfőbb „állami" közösség, mint az ázsiai fejlődés tipikus útjain, hanem a *„nép"*, mint sajátos etnoszociális képződmény.

Amint ezt *Hahn* István meggyőzően kimutatta: a zsidó társadalom igyekszik megkülönböztetni önmagát Egyiptom viszonyaitól, és ez jut kifejezésre József ismert történetében is, amelyben József bölcs kormányzóként megvásárolta Egyiptom egész földjét (a papok földje kivételével) a *fáraó részére*, hogy megmentse a népet az éhínségtől, amiért a nép cserébe „a mai napig is érvényes rendelkezésként" a termés egyötödével tartozik adózni[32]. Izraelből tekintve tehát idegennek, ha úgy tetszik, „ázsiainak" látszik a társadalmi rend *egyiptomi* formája. Ha azonban e megkülönböztetés voltaképpeni, konkrét tartalmát tekintjük, kitűnhet, hogy az „Egyiptomtól" való elhatárolás még nem okvetlenül jelenti az „ázsiai" formáció *mindenestül való* elvetését. Kétségtelenül elutasítják ugyan azt a jogintézményt, amely a földet általában az *uralkodó* tulajdonává minősíti, ez azonban – mint említettük – nem zárja ki a föld köztulajdonának *más* formáit. Valószínűleg sérelmezik a termés 20%-ára kiterjedő adót is, ám ezt sem csak azért, mert ők maguk kevesebbel adóznak – sokkal inkább azért, mert ezt a szolgáltatást az egyiptomiaknak a *fáraó* földjének járadékaként kellett felfogniok.

Ez tehát azt jelentheti, hogy a két királyság lakói elutasítják az ázsiai formációnak a királyi (és papi-templomi) földtulajdonon alapuló formáit, de ezt persze – *kezdetben* – nem a magánbirtoklás, sokkal inkább még a *törzsi-nemzetségi tulajdon védelmében* teszik, noha az közben tulajdonképpen maga is „ázsiai" módon a király (majd a papság) ellenőrzése alá került.*

* Az alábbi táblázatot, amely az egyiptomi és izraeli földtulajdonviszonyokat, az anyagi kötelezettségek formáját és a törvényhozás forrását veti egybe, Hahn István állította össze és volt szíves rendelkezésemre bocsátani:

	Egyiptom	Izrael
1 A föld tulajdonosa	A fáraó	Isten, Jahve
2 A lakosság	A fáraó szolgája	Jahve szolgája
3 A lakosság földje	Örökbérlet a fáraótól (visszavehető)	Zselléri föld Jahvétől (visszavehető)
4 A törvényhozó	A fáraó	Jahve
5 Anyagi kötelezettség	A fáraónak 20% földbér	„Jahve" rendelkezése szerint tized stb.

Ez az ellenőrzés azonban viszonylag korlátozott és szűk körű: éppen a *köztulajdon szívóssága*, először a törzsi, majd a nemzetségi gazdasági és politikai szerkezet elemeinek hosszú utóélete miatt az izraeli királyságokban *nem jön létre jellegzetesen ázsiai despotizmus*, sem a papság nem rendelkezik jelentősebb saját gazdasági alappal, földtulajdonnal.[33] A földet a nemzetségek – a hagyományra hivatkozva – örökös birtokuknak tekintették. „Ne mozdítsd el felebarátod határát, amelyet az elődök határoztak meg örökségedben, amelyet örökölsz azon a földön, amelyet Istened, az Úr ad birtokul"[34] – olvashatjuk a deuteronomiumi törvényben. És ahogyan azt a Náboth szőlőjéről szóló példázat is tanúsítja, éppen ennek a hagyományos örökrésznek a *királyi elsajátításával*, illetve az elsajátítás szándékával szemben jelentkezett a legerőteljesebb népi *ellenállás*, olyan ellenállás, amely szorosan összekapcsolódott a *prófétai* mozgalom kibontakozásával. (Náboth ugyanazon az alapon utasítja el, hogy földjét pénzért eladja Acháb királynak, amelyen majd a Deuteronomium a határkövek elmozdítását megtiltja: „Az Úr őrizzen meg attól, hogy eladjam neked atyai örökségemet!"[35] Vagyis: örökrészemet azért nem adhatom oda, mert az nem egyszerűen az enyém, hanem *családomé*, *nemzetségemé*.)

Igaz: a *jogalkotás* inkább csak fonák, inverz módon gondoskodik a kollektív földtulajdon és az egyenlő földbirtoklás érvényesüléséről, amennyiben az elzálogosított földek *visszajuttatását* követeli az eredeti birtokosnak. De *Baron*nak igaza van, amikor figyelmeztet, hogy úgy tűnik: „valamely palesztínai földparcella birtoklása *nem jog volt* [kiemelés tőlem. – *L. J.*], hanem privilégium, amelyet Isten a kedvelt Izrael számára oly magasabb célból biztosított, amelyet csak ő ismert."[36]

Nem lehet persze kizárni, sőt valószínűsíteni lehet a *királyi földtulajdon* fokozatos kialakulását és a továbbiakban folyamatos gyarapodását. Jóllehet ez a tulajdon kezdetben „*temenosz*"-jellegű, tehát részben „birtokszerű" lehetett, a későbbiekben (amint ezt éppen az imént említett Náboth-epizód tanúsítja) a népi hagyományt félretolva, a király mindinkább gyarapította saját földtulajdonát. Salamon uralmáról mindenesetre

még azt írja a krónikás, hogy akkoriban a király helytartóin át a 12 törzs látta el mindennel a királyi udvart – méghozzá hónaponként váltakozva. A király tehát ekkor még nem bír jelentősebb tulajdonnal, sőt bizonyos értelemben éppen függőségben van a törzsekkel szemben.[37] *Dávid* legnagyobb bűnének pedig éppenséggel az minősül, hogy népszámlálást merészel elrendelni, természetesen az adó mértékének megállapítása végett[38]: ekkor tehát még magának a közteherviselésnek a *módján* is folyhatott a vita. *Ezékiel* próféta viszont a fogság időszakában már szükségesnek tartja körülírni a királyi földtulajdon nagyságát, azzal a nyilvánvaló céllal, hogy végre: valahára *határt szabjon* a királyi földek növekedésének, de a helyzetre jellemző, hogy azt még ekkor is a *törzsek tulajdonához* méri. „Hosszúsága olyan lesz, mint az egyes törzsek osztályrészeié... Ez a föld lesz a fejedelmek birtoka Izráelben és többé ne nyomorgassák népemet. A többi földet pedig adják át Izráel háza törzseinek."[39] (A teljes királyi földtulajdon egyébként – hozzávetőleges számítás szerint – nem lehetett nagyobb az egész hasznosítható földterület 8%-ánál, ami egyértelműen mutatja, hogy soha sem válhatott dominálóvá, a gazdasági fejlődést meghatározóvá.) Ugyancsak Ezékiel az, aki javasolja meghatározni a szentély szolgáinak, a papoknak „szent területét" is.

Ám természetesen nem csupán a királyi birtok növekedése fenyegette a hagyományos törzsi-nemzetségi tulajdont. Magán a *törzsi és nemzetségi szerkezeten belül* már a honfoglalás *előtt* (nem utolsósorban a katonai szervezet hierarchikus elemeivel összefüggésben) jelentős *társadalmi és vagyoni differenciálódás* fejlődhetett ki, amely a letelepedést követően a törzsi és nemzetségi arisztokráciából rekrutálódó oligarcharéteg megjelenéséhez vezetett. Formálisan ugyan a törzsek „*vénei*", a nemzetségek szeniorjai játszották a vezető szerepet, ők képviselték a népgyűlésen a lakosságot, de a dolgot mindinkább bonyolította, hogy maga az oligarchia is – a törzs vagy a nemzetség hatalmát, erejét öregbítendő – hivatkozott gazdasági érdekeire, és megfordítva: e vagyonra támaszkodva legtöbbször valóban a nemzetségek képviseletében lépett fel.

Mindazonáltal a földek kisorsolásának ősi elve – éppen az említett okok következtében – lassan, de biztosan háttérbe szorult, és az *„úri”* tulajdon koncentrációja fokozódott. A korai próféták éppúgy szenvedélyes keserűséggel tanúsítják ezt, miként a fogság előtti törvénykönyvek is. *Hóseás* főként a királyi kisajátítás ellen perel („Juda fejedelmei határrontók lettek...”[40]), *Mikeás* viszont valamennyi gazdag és hatalmas „nemzetséget” vádolja:

Jaj azoknak, akik álnokságot és gaztetteket
terveznek fekvőhelyükön,
és kora reggel végrehajtják,
mert van hozzá hatalmuk!
Megkívánják a mezőket, és elrabolják,
a házakat is elveszik,
kihasználják az embert és házát,
őt magát és birtokát.
Azért ezt mondja az Úr:
Most én tervezek rosszat e nemzetség ellen...
.....
Jaj, elveszik tőlünk
és bitorlók közt osztják szét mezeinket!
Ezért nem lesz senki,
aki földet mérjen sorsolással
az Úr gyülekezetében.[41]

A harc szociális tétjét rendkívül pregnánsan foglalja össze a deuteronomiumi törvénykönyv (i. e. 623–622): „Ne mozdítsd el felebarátod határát, amelyet az elődök határoztak meg örökségedben, amelyet örökölsz azon a földön, amelyet Istened, az Úr ad birtokul.”[42] Más szóval: a vallásilag is szankcionált *örökösödési* (törzsi-nemzetségi) jogon birtokolt földterület veszélyeztetettségéről, illetve védelméről volt szó.

A szombat-év, majd a Jóbel-év intézménye (a földnek hét vagy ötven – hétszer hét – évenkénti visszajuttatása az eredeti tulajdonos számára[43]) közvetlenül nyilván azt a célt szolgálta,

amelyet Marx *Niebuhr*tól idéz: „Minden ókori törvényhozó, és mindenekelőtt Mózes, erényt, igazságosságot és jó erkölcsöt követelő rendelkezéseinek sikerét a polgárok lehető legnagyobb számának földtulajdonára, vagy legalábbis biztosított örökletes földbirtoklására alapította."[44] Az izraeli törzsek esetében nézetünk szerint mindenekelőtt a *biztosított örökletes földbirtoklásról* van szó, amely általában úgy jött létre, hogy az „összegység" a föld használatát a „különös község közvetítésével átengedi az egyesnek"[45]. A zsidó társadalom esetében az *egyes* a „házak" uralmát, a nagycsaládot jelenti, a *különös* (ez speciális és a múlt örökségéből tovább élő hagyomány) nem a község, hanem a *nemzetség* (illetve kezdetben a *törzs*).

Mit jelent azonban az „*összegység*", amely a föld tulajdonosa? Mint említettük, a zsidó társadalomban nem jelenti az államot, a despotát vagy a templomot mint a legfőbb közösség hordozóját. Ellenkezőleg: ez intézmények és a köztulajdon közt erőteljes történelmi ellentét feszül. A Leviták könyve kései fogalmazásban, de valószínűleg *ősi* tulajdonfelfogásnak ad – a papság érdekeivel összecsengő – formát: „A földet senki el ne adja véglegesen, mert enyém a föld, ti csak jövevények vagytok rajta. Ezért a birtokotokban levő egész földön tegyétek visszaválthatóvá a földet."[46]

A föld tehát az Isten, Jahve tulajdonának tűnik. De *kit képvisel Jahve?* Éppen erre válaszol az idézet másik fele: *ti* (vagyis a 12 törzs szövetsége), akik jövevények[47] (és egyben uralkodók) vagytok Kánaán egész földjén. És – úgymond – éppen, mert mindnyájatoknak adtam jövevény-osztályrészként ezt a földet, azt *idegenek javára el nem idegeníthetitek*. Amennyiben pedig e „jövevények" valamelyike valamely másik zsidó család javára veszítené el földjét, bármelyik rokona *visszaválthatja*, ugyanúgy, miként az adósrabszolga is „ősei örökségébe térjen vissza".[48]

A *Ruth könyvé*ben leírt híres epizód (Ruth, egy zsidó férfi özveggyé vált moabita felesége segítségért folyamodik volt férje egy távolabbi rokonához, Boázhoz, aki – a legközelebbi rokon lemondása után – vissza is váltja a család időközben idegen kézre került földjét, és feleségévé fogadja Ruthot annak érde-

kében, hogy „ki ne vesszen a meghaltnak neve atyafiai közül lakóhelyének a kapujáról"[49]) kommentálása kapcsán *Lurje* helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy – ha az említett eset „csak a *goél* (a földmegváltó) jogára és kötelességére, *vagyis a család és a nemzetség jogára és kötelezettségére vonatkozó bizonyíték is, ezen azonban igen gyakran a község értendő* (hiszen egy adott helyen székelő nemzetség egyidejűleg a községet is jelenti) és [az Ószövetségből] nem hiányoznak a község tulajdonára vonatkozó közvetlen utalások sem"[50]. (Jegyezzük meg már itt, hogy a föld kiváltására kötelezett legközelebbi rokon héber nevét, a *goélt* a Septuaginta *sótér*ral – a. m. „az épség, biztonság védelmezője" –, a Vulgata pedig *redemptor*ral – a. m. „visszavásárló" – fordítja, s mindkét kifejezés a messiás, a *chrüsztosz* idegen nyelvű megfelelője. A messiás-fogalom eredeti tartalma tehát *legalábbis részben* az ősi nemzetségi tulajdon fenntartásával, ill. helyreállításával kapcsolódik összsze.[51] Nem véletlen, hogy az Ószövetség szerint a megváltónak ama Dávid király sarjának kell lennie, aki viszont Ruth és Boáz leszármazottja.)

A *Számok könyve* ugyancsak a törzsi-nemzetségi tulajdon védelmében tiltja meg az egyes törzsek leánytagjainak még azt is, hogy akár egy másik izraeli törzsbelihez menjenek feleségül: „Így a mi atyáink törzsének örökségéből elkerül az ő örökségük"; „Ne kerüljön el egyik törzsből a másik törzsbe az örökség. Izrael fiainak törzseiből mindenki ragaszkodjék a maga örökségéhez."[52]

A föld birtoklását tehát végső soron *az egész nép* mint a héber törzsek *szövetsége* közvetíti, és alapjában véve az egyedüli tulajdonosként felfogott Jahve sem más, mint „*elgondolt törzsiség*"[53], pontosabban az izraeli törzsek szövetségének, „amphüktióniájának" hordozója, annak szociomorf-antropomorf megtestesítője, akire az etnikum saját nembeli erőit – és ezzel a tulajdon jogát – átruházta. Más szóval: az államalapítás után a Jahvében megjelenített *népi közösség* – élén a királlyal – tűnik a valódi tulajdonosnak. (Ne feledjük, hogy az Ószövetség mind egyes bírákkal – például *Jeftével* –, mind pedig *Dávid* király hatalom-

ra jutásának támogatásával kapcsolatban kiemeli a *nincstelen* jövevények aktív szerepét is: ez a réteg eleinte magában a királyságban is olyan intézményt láthatott, amely az ő megélhetését és a közösséghez tartozását is képes lesz biztosítani.[54]

Ez lehet az oka annak is, hogy a nép fölött álló, a tulajdon totalitását képviselő „ázsiai" despota vonásai viszonylag *kevéssé* tükröződnek Jahve portréján, sőt részben annak is, hogy Jahve jórészt éppen monarchia- és papságellenes plebejus törekvések zászlajaként futotta be sajátos, az ázsiai pantheónokban szokatlan karrierjét. A királyok monoteista kísérletei Egyiptomban, Mezopotámiában kudarcot vallottak, *megtörtek* a társadalom *centrifugális* erőinek, mindenekelőtt a kultikus központoknak, a templomi birtoknak az ellenállásán: a kifejlett ázsiai despotizmusban legfeljebb *vetélytársa* adódhat a királynak (a papság), a monoteisztikus reformkísérlet *tömegbázisa* azonban úgyszólván egyáltalán nem jöhet létre. És – meglehet – éppen a zsidó társadalom sajátos *fejletlensége*, törzsi hagyományainak erőteljes befolyása és a széles körű, biztosított magánbirtoklás lehetett az oka annak, hogy itt a monoteista tendenciák *a despotizmus ellenfeleként* léphettek fel és válhattak – főként a nemzetségi tulajdon szétzüllése elleni tiltakozásként – *tömeges társadalmi küzdelmek* gerjesztőivé.

Ez az állapot a következő fontosabb jelenségekben éreztette hatását:

– *Először:* az eredeti törzsi tulajdonviszonyok fokozatos bomlásának, a magánbirtoklás, majd később a kiscsaládi tulajdon fokozatos megjelenésének időszakában – a politikai és vallási centralizáció sorozatos kísérletei ellenére – viszonylag *gyenge az államhatalom*, sőt hosszú ideig maga is a törzsi vetélkedés eszköze marad (az északi királyság az Efraim-törzs, a déli a Juda-törzs hatása alatt áll).

– *Másodszor:* viszonylag *erősek* (Arisztotelész kifejezésével) „az egyenlőségre vonatkozó népi előítéletek". Az államalapítást követő századok során ugyan ennek hajdani bázisa, a törzsi-nemzetségi tulajdon lassan fikcióvá változik. De a hajdani *egyenlőség elemei és emléke* számos *intézményi* formában (a tör-

zseket képviselő nemzetségfők gyűlése, a *népgyűlés* iktatja be a királyt, veszi tudomásul a törvényeket, szabhat ki halálbüntetést, járul hozzá a szolgák szabadon bocsátásához stb.) és *eszmei* alakban (például mint az igazságosság követelménye) *tovább élhettek*. Egyrészt egyszerűen azért, mert a „honfoglalás" és az államalapítás korabeli, alig néhány évszázad előtti állapotok még elevenen hatottak a népi emlékezetben, másrészt mert a magánbirtoklás kialakulása és az ősi köztulajdon közé itt nem pregnáns, nem tipikus alakban ékelődött be az ázsiai termelési mód a maga despotikus-hierarchikus szerkezetével.

Az egyenlőség *igénye* gyakorlatilag persze már nem eredményezheti többé a hajdani, törzsi-nemzetségi viszonyokhoz való *visszatérést*, csupán a *magánbirtokosok egyenlőségét* tűzheti ki céljául (és a kialakult osztálytagozódás miatt ezt sem tudhatja megvalósítani), – mégis, éppen ez az utópikus egyenlőségigény volt az az oxigén, amely a monoteista tendenciák tüzét táplálhatta.

Ugyanakkor ez az egyenlőségigény éppen azért nem vezethetett hasonló politikai és gazdasági konzekvenciákra, mint a fejlettebb görög poliszokban, mert az egyes itt a közösséghez *nem magántulajdona miatt* tartozik, hanem *vérségi*, *nyelvi*, *majd vallási alapon* – *„ázsiai" módra*. Ha ez a helyzet nem volt is képes megakadályozni a mind mélyebbre ható társadalmi differenciálódást, kétségtelenül erősen lassította. Ahhoz, hogy az egyenlőség illúziója oly sokáig konzerválódott, kétségtelenül hozzájárult az, hogy a zsidó társadalomban a *rabszolgaság* – egyébként fejlődő – intézménye soha olyan átfogó formákat nem öltött, mint a görögöknél vagy rómaiaknál.

TÁRSADALMI KRÍZIS – VALLÁSI FELLENDÜLÉS

Szükséges itt röviden szólnunk a *kereskedelem*[55] társadalmi szerepéről és vallásformáló funkciójáról, amelynek a monoteizmus kialakulásában játszott szerepét különösen *Kautsky* hang-

súlyozta erőteljesen, – egyebek közt Marx ismert elemzésére is támaszkodva. Marx azonban a *Tőké*ben köztudottan a *kereszténység* (s annak is főként újkori, polgári formája) kialakulásával kapcsolatban emeli ki az árutermelés és a piac jelentőségét, vagyis olyan viszonyokról szól, ahol az *egyes* termelők viszonyulnak termékeikhez mint értékekhez, és a *piac* közvetítésével vonatkoztatják magánmunkáikat mint egyenlő emberi munkákat egymásra. A korai zsidó fejlődésben megjelenik ugyan az *árucsere*, de ez inkább csak a különböző *közösségek*, etnikumok és *nem* az *egyének* közti kapcsolat előmozdítója; *árutermelésről* pedig aligha lehet még beszélni. Pénzről, aranyról, ezüstről persze sűrűn olvashatunk. Ábrahám a bibliai hagyomány szerint nemcsak nyájakkal, de arannyal is rendelkezett, s bizonnyal kereskedett is. Feltűnő azonban, hogy későbbi hagyomány az ezüst ellenében való adásvételt főként a *midjaniták*, *izmaeliták* tevékenységéhez kapcsolja (József eladása, Gedeon története). A *királyok* külkereskedelmi ügyleteiről (Dávid és Salamon kapcsolata Türosz királyaival stb.) sokat tudunk ugyan, de a *belső* árucsere a fogság előtt *viszonylag* fejletlen.

Itt is érvényesülni látszik Marx megállapítása: a kereskedelmi tőke romboló hatása messzemenően a *régi termelési mód jellegétől függ*[56], itt pedig a nemzetségi földtulajdon viszonylag erős maradványai, a földvisszaváltás periodicitása, az adósságelengedés és a kamatkorlátozás általában nem kedveztek a tőkeképződésnek. A *városok* ugyan erőteljesen fejlődnek (de távolról sem a polisz irányába, amely főként a *földmagántulajdonosok* lakóhelye): királyi hivatalnokokat, nagybirtokos nemzetségfőket és szolganépüket, kézműveseket és nincsteleneket találunk lakóik közt – mint általában az ázsiai városokban. *Lurje* alighanem téved, amikor az izraeli városok fejlettségét főként a *kereskedelem* kibontakozásával kapcsolja egybe[57] – hiszen Kánaánban már az izraeliek letelepedése előtt többezer városállamocska volt ismeretes. A *közvetítő kereskedelem* mindazonáltal természetesen közrejátszott a vallási képzetek formálásában, ha nem is a Kautsky által vélt értelemben. Ez utóbbi már csak azért sem volt lehetséges, mert az absztrakt egyistenhit fel-

tételezte *elvont emberfelfogás, általánosítás és összehasonlítás* kialakulásához végső soron csak a *kifejlett* csereérték *absztrakt* tartalma szolgáltathatta a gazdasági alapot.

Annak a vallási alakzatnak, amellyel a fogság előtt dolgunk van, a *monoteisztikus tendenciájú monolátriának*, mindenesetre igen jól megfelelt a kereskedelmi érintkezés *korlátozottabb* formája: a különböző használati értékek *érzéki* formája mögött rejtetten megbúvó általános jól fejeződik ki a *kánaáni istenvilág sokszínűségében és egységében*, majd *Jahve és a különböző Él-ek egységének* kiemelésében. Ez az egység éppúgy elképzelhetetlen a maga partikuláris-etnikai kötöttségeitől függetlenül, miként az „általános közvetlen kicserélhetőség formáján valójában semmiképpen sem látható, hogy ellentétes áruforma, amely a nem-közvetlen kicserélhetőség formájától éppolyan elválaszthatatlan, mint a mágnes egyik pólusának pozitív volta a másik pólus negatív voltától"[58].

Végül, de nem utolsósorban: abban, hogy a zsidó társadalom életében a vallás olyan felfokozott szerepet játszhatott, mint az ókori világban úgyszólván sehol sem, közrehatottak a zsidók *történelmi sorsának* sajátos *katasztrófái*, mint a zsidó monoteizmus fejlődésének „negatív" gazdasági, politikai és társadalmi alapja.

A *külpolitikai bizonytalanság* – amint erre többen, köztük Max *Weber* is rámutatott – már a „honfoglalás" időszakát is jellemzi, amikor a paraszti szövetségtársak harca (Weber találóan a svájciak harcához hasonlítja őket Svájc „tranzit-állam" jellege miatt) a városok *filiszteus és kanaánita földesurai ellen* irányult, akik szerették volna adófizetőkké tenni a „tejjel és mézzel folyó" hegynyúlványok parasztságát.[59] Később ez a tranzit-helyzet *Egyiptom és Asszíria, majd Egyiptom és az újbabiloni birodalom vetélkedésének tárgyává* tette az izraeli törzsek társadalmát. *Baron* helyesen állapítja meg: „Az ókor két legnagyobb kereskedelmi útja mellett fekvő ókori Izraelnek figyelnie kellett egyiptomi és asszír katonák, babilóniai papok, föníciai kereskedők és arab beduinok végtelen vonulatára. Önmagát állandóan és ellenállhatatlanul belesodorva látta a

világpolitikába és világérintkezésbe... Inkább az állhatatosság vallási és erkölcsi hatalma, mint a terjeszkedés és hódítás politikai hatalma vált a zsidó hit és gyakorlat szegletkövévé."[60]

A zsidók negatív történelme *eszmei* úton, a kiválasztottság illuzórikus hitével kompenzálódott. A vallás a babilóniai fogság alatt és után mindinkább megszűnt a *valóságos viszonyok* ideologikus *kifejezése* lenni, s mindinkább azok *kiegészítésévé* vált. Miután a nép – államiságától és ősi társadalmi szervezetétől megfosztottan – nem remélhette többé, hogy érdemi szerepet játszhat saját történelmében, tudatában kiéleződött az ellentét a *realitás* és a *kívánatos*, most már csak eszmeileg megragadható állapot, az immanens és a transzcendens, az adott világkorszak és a végső igazságtétel reménye, a partikuláris etnikai közösséghez kapcsolódó egyistenhit és az univerzálissá szélesülő kapcsolatok közt. A régi önbizalom – Izraelt a királyság korai ideológusai „a föld sójához", „a tenger homokjához" hasonlították – már jó ideje eltűnt, s nyomába *ebed Jahve*, Isten szolgájának vallási képzete lépett, a szenvedő, immár *hatalom nélküli nép* jelképe. A *kiválasztottság hite* hivatott kárpótolni ezt a válságról válságra bukdácsoló társadalmat a történelmi nagyság *hajdani* valóságáért. A valóságos viszonyok, a *Sein* keserves világával a próféták és nyomukban a zsidó apokalipszis misztikusai harcosan szembeszegezték *Sollen*ként vágyaik és reményeik hőn óhajtott világát, amelyet Isten a népének előbb-utóbb – nem kétséges – biztosítani fog. Isten immár *nem a történelemben*, hanem *csak a történelem révén* hat valahogyan, titokzatos módon, az emberek háta mögött és feje fölött.

A *görögöknél* a társadalmi fejlődés progresszív ereje *felbomlasztotta* a *hagyományos* vallási szabályozást, és a *polisz-ideológia* – legalábbis részben és átmenetileg – eltávolodott a vallástól: a filozófia, a politikai, jogi és erkölcsi gondolkodás és a művészet *profán-szekuláris* formáiban. A zsidóknál ez éppen *ellenkezőleg* történt: az ország és a nép állandó *veszélyeztetettsége*, a sorozatosan ismétlődő állami és társadalmi *kudarcok*, a két királyság permanens *válsága*, majd *bukása*, az állam megsemmisülése a babilóniai fogság időszakában – azt eredményez-

ték, hogy *a társadalom saját erőit úgyszólván kizárólag vallási szinten szervezhette meg.*

Max Weber találóan jellemzi ezt a helyzetet: „A zsidók a száműzetés után ténylegesen, a szentély lerombolása után pedig formálisan is »*párianép*« voltak... [ami] a következőket jelenti: a zsidóság olyan, örökletes külön közösséggé tömörült, de autonóm politikai szervezetet nélkülöző csoporttá vált, amelyet egyfelől az étkezési és családi kapcsolat (eredetileg) mágikus, tabuszerű és rituális, kifelé irányuló korlátai tartottak össze, másfelől mindennemű politikai és társadalmi kiváltságnak egy messzemenő gazdasági elkülönüléssel összekapcsolódó hiánya... Jahve és népe közt annál elszakíthatatlanabbá vált a kötelék, minél pusztítóbb megvetés és üldöztetés sújtotta a zsidókat."[61]

A későbbi papi zsidó államiság (amely most már maga is közvetlenül a *vallási* szabályozást helyezte előtérbe a szabályozás egyéb formáival szemben) és a mind nyilvánvalóbb *belső társadalmi kiúttalanság*, sőt ekkor már a *diaszpóra* egyre növekvő súlya is – egyszerre fokozta a népi-nemzeti katasztrófa érzését és azt a hitet, hogy a kilátástalan sorsnak *csak* a most már *egyetlen istenként* felfogott *Jahve* képes új fordulatot adni küldöttei révén. (A vallási szabályozás ilyetén önállóságának látszatát Marx a középkor katolicizmusával kapcsolatban érinti: „Az világos, hogy a középkor nem élhetett a katolicizmusból... Megfordítva, az a mód, ahogyan megélhetésükhöz jutottak, magyarázza meg, miért játszotta... itt *a katolicizmus a főszerepet.*" [Kiemelés tőlem. – *L. J.*][62])

Az etnocentrikus zsidó messianizmus virágzása azonban természetesen ugyanakkor a reális történelem, a gazdasági és politikai viszonyok alárendelését, devalválását, sőt megvetését is jelentette a mindinkább spiritualizálódó és a transzcendencia felhőibe burkolódzó üdvtörténet javára: a vallási felépítmény s ezen belül a monoteizmus eszméinek szokatlanul erős aktivitása főként ezzel magyarázható.

A zsidó társadalom tevékenységére nézve is érvényes Marxnak ez a mondata: „E munka célja nem *értékteremtés* – ámbár végezhetnek többletmunkát, hogy *idegen*, azaz többletterméket

cseréljenek –; hanem célja az egyes tulajdonosnak és családjának, valamint az összközösségnek a fenntartása."[63] A termelés eredménye itt azonban éppen ellentétes annak céljával: a családi (nemzetségi, törzsi) és az „összközösség" e tevékenység menetében válságról válságra vergődik, s végül is tönkremegy. Jóllehet a munka éppen *nem értékteremtésre* irányult (sőt: az árutermelés és a pénzgazdálkodás fejlett, antik formái éppúgy kivívták e törzsi emlőkön nevelkedett társadalom erős *ellenszenvét*, mint az ázsiai despotizmus kifejlett alakjai[64]), a fogság utáni időszakban *éppen az „értékteremtés" járult hozzá a legintenzívebben a hagyományos zsidó társadalom kohéziójának felbomlásához* (lásd a kereskedelmi központokban oly gyorsan növekvő szórványok szerepét), az etnikum hajdani egységének megszűnéséhez.

És jóllehet a zsidók „naiv módon viszonyulnak a földhöz mint a *közösség*, mégpedig az eleven munkában magát termelő és újratermelő közösség *tulajdonához*", amelyhez az egyes valóban csak „mint e közösség tagja viszonyul *tulajdonosként* vagy *birtokosként*"[65], abban a helyzetben, amikor *maga ez a közösség* indul bomlásnak, fokozatosan bomlásnak kellett induljon a közösség *tudata*, a zsidó vallásosság is, hogy átadja a helyét a vallási közösség új formájának, a *kereszténységnek*. Ez nem annyira „naiv módon" viszonyul többé a földhöz mint a termelés „isteni előfeltételéhez", inkább azt az állapotot előlegezi, amikor a „*község*... mint *egyesülés* [*Vereinigung*] jelenik meg, nem pedig mint *egyesület* [*Verein*], ... nem ... mint egység [Einheit]", ahol tehát az „egyes ember tulajdona nem a község által közvetítettként jelenik meg, hanem a község és a községi tulajdon létezése jelenik meg közvetítettként, azaz az önálló szubjektumok egymásra vonatkozásaként"[66].

A *zsidó vallásosság* viszont – elszakadva a földtől – a későbbiekben már *csak ideologikus illúzióként* őrizhette meg a közösségiséget, és nem volt véletlen, hogy soraiban ilyen körülmények közt az „értékteremtést" közvetítő pénz- és áruviszonyok iránti averzió is megszűnt.

*

Az ókori zsidó történelem egy olyan nép sorsát idézi, amely *nem volt sem hajlandó, sem képes szervesen magáévá tenni* az ázsiai típusú földtulajdonnal együtt az e tulajdonviszonyok szükségszerű következményeként, sőt elemeként kialakult *„felépítményi"* formákat: ebben állt ereje, itt fedhető fel történelmi dinamikája és a vallásában kifejeződő *tiltakozás* forrása is. Ugyanakkor *nem volt képes elszakadni* a vérségi, nyelvi, szokásbeli korlátoktól, *vállalni a kibontakozó osztályellentétek, az áru- és pénzgazdálkodás világát:* ebben áll gyöngesége, itt fedhető fel a vallásában is kifejezett rituális és kultikus *formalizmus*, az apologetikus *legalizmus* forrása is. Ez az ellentmondásos, paradox szituáció vezetett – az ismétlődő politikai katasztrófák és a vallási tényezők szabályozó szerepének felerősödése közben – az etnikum, a társadalom súlyos válságához, de egyben ez a titka a zsidó vallás különleges voltát, a zsidó történetiség semmi mással össze nem mérhető jellemzőit megalapozó történelmi illúzióknak is.

JEGYZETEK

[1] „Az ázsiai, sajátlag az indiai köztulajdonformák pontosabb tanulmányozása kimutatná, hogy a természetadta köztulajdon különböző formáiból hogyan adódnak felbomlásának különböző formái." (*Marx:* A tőke I. köt. MEM 23. köt. 80. old., 30. lábj.)

[2] Vö. *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. Budapest 1967. Weber egyenesen „Jeruzsálem-poliszról" beszél, mint a zsidó társadalmi fejlődés alapjáról.

[3] *Engels:* Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 21. köt. 290., 292. old.

[4] *Hegel:* Előadások a világtörténet filozófiájáról. Budapest 1966. 357. old. skk.

[5] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 336. old.

[6] Vö. *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. New York 1953.

[7] Gerhard von Rad – Pedersen nyomán – helyesen állapítja meg: a Hegelt követő Wellhausen és tanítványai kissé leegyszerűsítik

a dolgot, amikor az egész izraeli vallási fejlődést a szelleminek a természetitől és a kollektivitástól való emancipációjával és a vallás fokozatos etizációjával azonosították. „Közben azonban az újabb vallástörténet kimutatta, hogy Izraelnek ez a szellemies vallása egyáltalán nem létezett, hogy ez sokkal inkább az újkori protestáns Európa visszatükrözése volt." (*G. v. Rad:* Theologie des alten Testaments. Bd. I. München 1966. 126. old.)

[8] *A. Jeremias:* Das alte Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig 1930. 127. old.

[9] *G. Mensching:* Soziologie der grossen Religionen. Bonn 1966. 156. old.

[10] *R. Davidson—D. R. Leaney:* Biblical Criticism. Middlesex-Baltimore. Ringwood 1970. 117–120. old.

[11] Vö. *S. H. Hooke:* Middle Eastern Mythology. Harmondsworth 1973. 106–110. és 117. old. —

[12] *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. 4. old.

[13] *G. v. Rad:* Theologie des alten Testaments. 135. old.

[14] Jes 51,9–10. Vö. *S. H. Hooke:* Middle Eastern Mythology. 143. old.

[15] Itt jegyezzük meg, hogy Karl Popper, aki a történetiség általában vett elvét teszi felelőssé mindenfajta „zárt társadalomért", „totalitarizmusért" (*K. Popper:* The Open Society and its Enemies, London 1974. 78. old.) a történetiség forrását a „tribalizmusban", a törzsi rendszerek genealogikus elvében keresi. Itt azonban mindenfajta történeti szemléletnek a törzsi mentalitással való kritikátlan azonosításáról van szó. Ráadásul a törzsi szemlélet általában ugyanazon viszonyok reprodukciójának biztosítására, az örök körforgás és ismétlődés rögzítésére irányul, tehát a szó valódi értelmében nagyon is ahistorikus.

[16] Lásd *R. Collingwood:* The Idea of History. Cambridge 1966. 15. old.

[17] Lásd uo. – Collingwoodnak azt a szembeállítását azonban kétségbe kell vonnunk, hogy „míg a zsidóknál a kijelentés színhelye a történelem", mivel a zsidó mitológia voltaképpen etnogónia, a zsidó nép születésének története, Hésziodosz teogóniája kizárólag a történelemfeletti, isteni világban játszódna. Egyrészt az Ószövetség, ha mondákkal, mesékkel, legendákkal és történeti leírásokkal keverten is, de *rendszerének rendező elvét* tekintve *mitikus* képlet: éppen az üdvtörténeti jellegű, a világ teremtésével kezdődő, a sza-

badulás ígéreteiben folytatódó és annak kozmikus-eszkatologikus beteljesülésével záródó szerkezete teszi azzá. (Arról külön vitát lehetne folytatni, mennyire kiterjedt egyébként a mitikus szféra az Ószövetségben, az ún. bibliai őstörténeten [a Genezis első 11 fejezetén] túlmenően mennyire tartoznak hozzá a patriarchák történetei, a József-elbeszélés, az egyiptomi fogság, Mózes és a szövetségkötés, a honfoglalás, az egyes bírák története, a királyokkal és a prófétákkal kapcsolatos elbeszélések stb.) Ha igaz is, hogy a monoteista vallások mítoszainak tárgya nem *az istenek egymás közti viszonya*, ez nem jelenti azt, hogy *isten és ember* viszonyát ne tükrözhetnék hasonlóképpen mitikusan, mint a politeista rendszerek. Másrészt azt sem állíthatjuk, hogy a görög mitológia nem valamilyen meghatározott emberi közösség eszmei megalapozásának során jött létre: nemcsak Homérosz eposzai, de a hésziodoszi történetfelfogás is érthetetlen marad, ha – az antropogenezis leírásán, a történeti változásoknak a természetfölöttiben végbemenő változásokkal való összefüggésén túl – nem látjuk meg benne a hellén polisz-keletkezés történetének reflexét.

[18] *P. Tillich:* Der Widerstreit von Raum und Zeit. Gesammelte Werke. VI. Band. Stuttgart 1963. 109. old.

[19] Uo. 113. old.

[20] „Ezt mondta az én uram, az Úr: »Ez itt Jeruzsálem. A pogány népek közt helyeztem el, országokkal vettem körül. De engedetlen volt törvényeimmel szemben, bűnösebb, mint a pogányok, és rendelkezéseimmel szemben engedetlenebb, mint a körülötte levő országok.«" (Ez 5,5,6)

[21] *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. 12. old.

[22] Lásd *Arend Th. van Leeuwen:* Christentum in der Weltgeschichte. Stuttgart–Berlin 1966. 41. old.

[23] Claude G. Montefiore indokoltan jegyzi meg Jahve egyik epitheton párjával (Abinu-Malkénu – Atyánk, Királyunk) kapcsolatban: „...az isten zsidó koncepciója egyfelől nem eléggé antropomorf, amikor elveti a megtestesülés dogmáját, másrészt túlságosan is antropomorf, amikor ragaszkodik az isteni királyság eszméjéhez és istent atyának tekinti." Idézi *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. 13. old.

[24] *G. Mensching:* Soziologie der grossen Religionen. 162. old. A „ruah Jahve" (Jahve lelke) kifejezés az E-forrásban, de még később, Jesajánál is, isten „lelkének" (amit azonban *szélnek*,

szellőnek lehetne fordítani) a *hústól* való különbözőségére utal, nem pedig valamilyen platóni értelemben felfogott szellemiségre.

[25] Vö. Bir 9,23.

[26] Baron e legalisztikus-statikus vallási rendszeren belül nem kevesebb mint 613 rituális szabályról, előírásról tesz említést.

[27] Lásd erről *Lukács József:* A történelmi fejlődés dialektikája és az ázsiai termelési mód. Társadalmi Szemle, 1975. 5. sz. 55–68. old.

[28] Lásd *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 357. old.

[29] „Oszd csak ki sorsvetéssel Izraelnek örökségül, ahogyan azt megparancsoltam neked. Most azért oszd el ezt a földet örökségül, a kilenc törzs és Manassé fél törzse között" – parancsolja Isten Józsuénak. (Józs 13,6–7).

[30] Vö. Józs 13–19. fej. Mind A. Musil, mind G. Dalman megállapították, hogy Palesztinában és környékén számos félnomád törzs gyakorolta a földnek hétévenkénti újrafelosztását. Vö. *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. 333. old.

[31] Vö. *Hahn István:* Az ázsiai termelési mód és az Ószövetség. Világosság, 1975. 2. sz. 73–79. old.

[32] 1Móz 47, 13–26.

[33] Vö. 5Móz 8–9.

[34] 5Móz 191,14.

[35] 1Kir 21,3.

[36] *S. W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. 88. old.

[37] Vö. 1Kir 7 skk.

[38] Vö. 2Sám 24,1–9.

[39] Ez 45,7–8.

[40] Hos 5,10.

[41] Mik 2,1–5.

[42] 5Móz 19,14.

[43] Vö. 5Móz 15, amely a szombat-év megtartását írja elő, ill. 3Móz 8–24, amely a Jóbel-évben (minden ötvenedik évben) kötelez az elidegenített földtulajdon visszaadására. Függetlenül attól, hogy ez az intézmény eredetileg milyen széles körben és milyen hatékonyan funkcionált, jellemző, hogy Jeremiás próféta még a babiloni fogság időszakában is szükségesnek tartja, hogy nemzetségének egy elárvult birtokrészét megváltsa: „el akart menni Jeruzsálemből Benjámin földjére, hogy átvegye birtokát rokonai körében". (Jer 37,12)

[44] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 360. old. A biztosított örökletes földbirtoklásnak a földtulajdontól való megkülönböztetése ezen a helyen, ahol Marx egyébként az antik termelési móddal foglalkozik, feltételezhetően épp azzal magyarázható, hogy Niebuhr koncepciójának kettősségét éppen „Mózes" esetében látszott szükségesnek hangsúlyozni.

[45] Uo. 357. old.

[46] 3Móz 25,23–24.

[47] A törvény tehát végül is a nép tulajdonnélküliségét tételezi, ami mögött azonban meghatározott tulajdonviszonyok rejtőznek. Vö. Marx megállapítását: „A keleti despotizmus és a benne jogilag létezni látszó tulajdonnélküliség közepette... valójában alapzatként ez a törzsi vagy községi tulajdon létezik..." MEM 46/I. köt. 357. old.

[48] 3Móz 25,35–54.

[49] Ruth 4,10.

[50] *M. Lurje:* Studien zur Geschichte der wissenschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelisch-jüdischen Reiche von der Einwanderung in Kanaan bis zum babylonischen Exil. Giessen 1927. 5. old.

[51] Vö. *Lang Dezső:* Legenda és történelem. Budapest 1956. 26–31. old.

[52] 4Móz 36,4,9.

[53] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 357. old.

[54] Vö. Bir 11,3 és 1Sám 22.

[55] *K. Kautsky:* A kereszténység kialakulása. Budapest 1950. 180 skk. old. és *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. Budapest 1967. „Az etnikailag racionális zsidó gyülekezeti vallásosság már az ókorban is nagymértékben kereskedői és pénzkölcsönzői vallásosság." (150. old.) – Weber itt a később vitathatatlanul uralkodóvá váló viszonyokat általánosítja a zsidó fejlődés egészére.

[56] Lásd *Marx:* A tőke. III. köt. MEM 25. köt. 308. és 314. old.

[57] *M. Lurje:* Studien zur Geschichte... 35. skk. old.

[58] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 71. old. 24. lábj.

[59] *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. 139. old.

[60] *S. W. Baron:* Social and Religious History of the Jews. 16–17. és 23. old.

[61] *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. 163. old.

[62] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 84. old. 33. lábj.

[63] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 356. old.

[64] Tele van az ország ezüsttel, arannyal
Kincseinek se szeri, sem száma...
és te nem bocsátasz meg nekik. (Ézs 2,7)

.....

...eladják pénzért az igazat
és egy pár saruért a szegényt (Ám 2,6)

[65] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 357. old.

[66] Uo. 363. old.

Vallásos motiváció–vallási típus

MAX WEBER VALLÁSSZOCIOLÓGIAI TANULMÁNYAIRÓL

A vallásszociológiai tanulmányok különleges helyet foglalnak el a hat évtizede halott Max *Weber* nagy hatású és sokat vitatott életművében. Az 1905-ben megjelent *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című tanulmány – minden bizonnyal Weber legismertebb műve – bizonyos értelemben szerzője módszertani és történelemszemléleti *krédójának* tekinthető, amelynek érvényét Weber – a rá jellemző hatalmas tárgyismerettel és elemzőkészséggel – a *kapitalizmus* kibontakozásában szerinte döntő szerepet játszó *racionális* gondolkodás vallási gyökereinek vizsgálatán demonstrálja. Mintegy egy évtizeddel később (főként az első világháború éveiben) írja meg azokat a tanulmányait, amelyekben egyrészt a különböző *rétegeknek*, *osztályoknak*, *rendeknek* a vallások különböző, tipikus vonásai iránti affinitását mutatja be, másfelől viszont – egy általános *vallástipológia* megalkotásának igényével – összeveti egymással a fontosabb vallásokat. (Ez utóbbi keretben készültek el az ókori zsidó, az indiai és a kínai vallásokról készített tanulmányai; a korai és a középkori kereszténység, valamint az iszlám vallási típusáról tervezett művek már megíratlanok maradtak.)

Lényegében e két pólus: a meghatározott *vallási motivációknak* megfelelő „gazdaságetikák" kialakulásának vizsgálata és a vallások (főként a világvallások) *típusainak* összevetése, komparatív elemzése hátterében, összefüggésében íródott a többi vallásszociológiai tanulmány is. Az pedig, hogy Weber a vallás társadalmi szerepének egyéb – gazdaság-, állam- és politikaelméleti – műveire is kiható, azok nézőpontjait meghatározó jelentőséget tulajdonított, mélyen összefügg munkásságának

erényeivel, de szemléletének problematikus vonásaival, korlátaival is.

Weber megértette a *gazdasági szerkezet* döntő jelentőségét a társadalmi viszonyok tagolódásában, s látta annak a társadalom uralkodó eszméinek alakulására gyakorolt befolyását is. Másfelől nagy erővel hangsúlyozta, hogy a *széles körben* elterjedt eszmék, erkölcsi és politikai nézetek rendkívül jelentős szerepet játszanak a meghatározott gazdasági orientációk kialakulásában, s *éppen ilyen* eszmerendszerekként érdeklődött a *vallások* iránt. Öntudatosan polgárnak vallotta magát, *európai polgárnak*, s ettől nem függetlenül ébredt fel érdeklődése az iránt, *miért éppen Európában* jött létre a modern kapitalizmus, a maga kiemelkedő gazdasági és kulturális teljesítményeivel, milyen tehát a viszony az európai gazdaság fejlődését befolyásoló vallási tudat és más vallásoknak a gazdasághoz (s általában a tevékeny élethez) való kapcsolatai közt. Ez utóbbi ponton Weber máig ható érvénnyel termékenyítette meg nemcsak a modern vallástipológiát, de általában az összehasonlító módszert alkalmazó társadalomtörténeti kutatásokat, segítséget nyújtván a Kelet és a Nyugat közti viszony jobb megértéséhez is. Az is kétségtelen, hogy a társadalomtudomány nem keveset köszönhet Webernek az általa vizsgált eszmei és pszichikus tényezők társadalmi *hatásmechanizmusának* feltárásában.

Ami most már a Weber körüli vitákat illeti, ezek többnyire összefüggnek életművének filozófiai-társadalomelméleti minősítésével s így közvetve azzal a szellemi miliővel, amelyben fellépett. Ahogyan általában a jelentős gondolkodókat, Max Webert is nehéz egyértelműen valamilyen filozófiai iskolához csatolni. A polgári gondolkodóknak ahhoz a nemzedékéhez tartozott, amelynek a századfordulón megrendült a hite a haladás polgári felfogásának érvényességében, s jóllehet egész életművének *Leitmotivja* a *racionalitás* pozitív, társadalomszervező szerepének hangsúlyozása, sajátos módon magát *ezt a racionalitást is végső soron a vallás, az irracionalitás bázisára helyezi.* A kétely megerősödésének hátterében bizonnyal e hagyományos értékek diszkreditálódása, az életviszonyok fokozódó átlátha-

tatlansága fedhető fel, másfelől pedig az a polgári közérzet, amely kénytelen volt tudomásul venni, hogy a társadalmi progresszió eszméje immár egy olyan osztály fegyvertárához tartozik, amelynek léte történetileg túlmutat a kapitalizmuson, miközben az elméleti tudatban halmozódnak azok az elemek, amelyek áttörik a polgári értelemben vett racionalitás korlátait.

Weber – amint erre már sokan rámutattak – megkísérelte eszmeileg fenntartani a klasszikus, liberális kapitalizmus számos értékét, de ehhez át is kellett fogalmaznia azokat. Vitathatatlanul szembehelyezkedett a Hegel után kifejlődött szellemtörténeti idealizmus evolucionizmusával. Az *értelemnek*, az *észnek* végső soron szabadnak *kell* maradnia: ez a kanti eredetű attitűd fedhető fel Weber ráció-értelmezése mögött is. Azzal a különbséggel, hogy Weber ezt az összefüggést a „*középszintű elméletek*", az általánosság kevésbé absztrakt szintjén vizsgálta, és hogy elsősorban az iránt érdeklődött, hogy az ész, a tudás meghatározott együttesei milyen sajátos társadalmi *értékrendszerek* keretében szerveződnek. Más szóval: elismerte ugyan az empirikus megállapítások jelentőségét, de azt hangsúlyozta, hogy a társadalomra vonatkozó tudás testébe való belefoglalásuk sohasem lehet teljesen független az *értékek* adott rendjétől.

Ezen a ponton Weber társadalomfelfogása érintkezik a *Rickert*ével, aki a „*nomotetikus*" természettudományokkal ismeretes módon szembeállította az „*idiografikus*" társadalomtudományokat, amelyek szerinte nem fedhetik fel a törvényszerűt: a szociális folyamatok lényege éppen megismételhetetlen *egyediségükben* van. A tényeket az értékek objektív rendje alapján értelmezni: ez volna a társadalomtudományok feladata a badeni neokantiánusok szerint. Weber nem polemizál ezzel az értelmezéssel: a tudomány feladata, hogy adottságokként elemezze ezeket a tényeket, értékeket, s nem az, hogy bírálja. Mégsem állíthatnánk, hogy Weber egyszerűen a Rickert által implikált módszertani individualizmust teljesítette volna ki. Egyrészt arra törekedett, hogy a társadalomtudományok a végtelenül sokrétű valóságból az általa bevezetett *ideáltípusok* segítségével kiszűrjék a lényegi összefüggéseket, s így a neokantiánus szubjek-

tivizmustól mégiscsak eltért egyfajta objektívebb szemlélet irányába.

Másrészt – úgy véljük – igaza van Talcott *Parsons*nak abban, hogy Webert nem lehet az *antievolucionista* antropologistákkal egy nevezőre hozni.[1] Sőt: nem véletlen, hogy míg *Durkheim* azoknak a törekvéseknek vált a kiindulópontjává, amelyek a társadalom *statikájának* elemzésére összpontosítják figyelmüket[2], addig Weber – a maga logikája szerint – valamiképpen mégis a társadalmi változások *dinamikájának* különböző útjai iránt érdeklődött. Nem véletlen, hogy vallásszociológiájának egyik központi – bár nem kellően tisztázott – fogalma is az „*áttörés*" kategóriája, hogy a vallás szerepét sem elsősorban a fennálló viszonyok rögzítése, sokkal inkább a változások előkészítése vonatkozásában vizsgálja.

Webertől persze távol állt a dialektika alkalmazása. A társadalmi folyamat nagy figyelemmel vizsgált alternatív jellege Webernél *kizárja* annak meghatározottságát. A történelem elágazó síneken fut, amelyek közt Weber szerint a nagy személyiségek eszméi játsszák a „*váltóállító*" szerepét – ez a kép mutatja, hogy Weber világszemlélete alapjában véve duális: a *gazdasági viszonyok* alternativitása az egyik és az áttörés lehetőségét hordozó *eszmék* a másik oldalon. Az eszmék igazában nem vesznek részt az alternatívák kialakításában, és a gazdasági viszonyok nem hatnak közre az eszmei alternatívák létrejöttében. Bizonyára nem véletlen, hogy a mai weberiánusok közt egyaránt találkozunk nominalista kritikai racionalistákkal és egy strukturalista formalizmus képviselőivel.

Max Webert azonban – a fellelhető újkantiánus, pozitivisztikus, strukturalista elemek, saját elődei, kortársai, utódai ellenére – nem szabad e tendenciák kritikájával egyetemben „elintézni". Nemcsak hallatlan, Hegel és Marx óta szinte példátlan enciklopédikus tudása, a világösszefüggések iránti, saját módszertani korlátain gyakran túlmutató szenvedélyes érdeklődése, nemcsak az általa nyújtott tényanyag gazdagsága, elemzéseinek finomsága miatt. A mai marxista társadalomelmélet s ezen belül a valláselmélet nemritkán úgy érintkezik Weberrel, aho-

gyan Marx Ricardóval vagy Mommsennel, ahogyan Engels Zimmermannal, Bachofennel és Morgannal, ahogyan Lenin Hilferdinggel vagy Hobsonnal. Nézőpontja, kérdésfeltevései úgyszólván mindig meggondolkodtatóak – s olykor éppen azért, mert a marxista vallásfelfogás kidolgozásának bizonyos egyoldalúságára figyelmeztetnek –, válaszai között sok a mindmáig helytálló megállapítás. Webert nemcsak olvasni érdemes, de – a jelentős gondolkodókat megillető figyelemmel – tanulmányozni is szükséges.

A VALLÁSOK MINT A TÁRSADALMI-GAZDASÁGI VÁLTOZÁSOK INDÍTÉKAI

Nem utolsósorban vonatkozik ez mindarra, amivel Weber a vallás szociális funkciójának, hatásának, a vallások társadalmi szerepének finomabb képéhez, differenciáltabb megértéséhez objektíve hozzájárult. Első olvasásra – különösen *A protestáns etika...* alapján – úgy tűnik, hogy Weber teljes egészében *szemben áll* a történelmi materializmussal. Az ellentét természetesen nem vitatható, de ne feledjünk figyelembe venni egy fontos körülményt. Az a történelmi materializmus, amellyel Weber vitázik, számára *mindenekelőtt* a II. Internacionálé teoretikusai által vallott, elsősorban Karl Kautsky által reprezentált nézetekben öltött testet. E teoretikusok jelentős érdemei ellenére is kétségtelen, hogy műveik számos alapvető vonatkozásban csupán a vallásnak a gazdasági-társadalmi viszonyok általi *meghatározottságát* mutatják ki, s ignorálják azt a fontos szerepet, amelyet a vallás olykor e viszonyok *megváltoztatásának* előmozdításában ténylegesen játszott.

Erre a történelemszemléletre bizonnyal fokozottan állt az, amit az idős *Engels* kissé talán túlzott, de tudatosan túlzott önkritikával hangsúlyozott. „Hogy az ifjabbak néha nagyobb fontosságot tulajdonítanak a gazdasági oldalnak, mint amekkora megilleti, azt részben Marx és magam okozhattuk. Nekünk az

ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk, és így nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a kölcsönhatásban részt vevő többi mozzanatnak is megadjuk, ami nekik jár" – írja J. Blochnak, miután már utalt arra, hogy a gazdasági alapon kifejlődő történelmi harcok formáját a különböző „politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezeknek továbbfejlesztése dogmák rendszereivé" határozza meg. „Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenek végtelen tömegén keresztül... végül is mint szükségszerű, a gazdasági mozgás érvényesül. Ha nem így volna, akkor az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna, mint egy egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása."[3]

Hogy maga Engels mennyire elismerte a vallások aktív történelmi szerepét, azt hadd igazoljuk egyetlen mondatával: „Míg a lutheri reformáció Németországban elposványosodott és *tönkretette* Németországot, a kálvini reformáció a genfi, a hollandiai, a skóciai republikánusoknak *zászlóul szolgált, felszabadította* Hollandiát... és *ideológiai jelmeze* lett a polgári forradalom második felvonásának, amely Angliában játszódott le."[4] (Kiemelések tőlem. – *L. J.*) S hogy egyébként az eszmék aktív szerepét Marx, majd különösen *Lenin* mennyire lényegesnek tartotta a társadalmi fejlődés tényleges menetében, azt munkásságuk egész története tanúsítja.

Weber azonban – ismételjük – az Engels által aposztrofált „ifjabb" materialistákkal állt szemben, ugyanazokkal, akikkel – ezzel csaknem egyidőben – *Lenin*nek szakítania kellett, éppen a gazdaság spontán fejlődésének túlbecsülése, a tudatos elem ignorálása, ökonomizmusuk, polgári bélyegű mechanisztikus materializmusuk miatt. És – jóllehet persze Weber pozícióját nemcsak az ökonomista materializmussal folytatott vitája, hanem saját, eredeti beállítottsága is meghatározza és korlátozza – ebben a helyzetben lehetséges volt, hogy tudományosan fontosat mondjon a vallás – és általában *a társadalmi tudat – aktív szerepéről.*

Úgy véljük – ha a fogalmazás túlzásait leszámítjuk – igazol-

ható, hogy Marx bizonyos *hatást* gyakorolt Weberre, és elvethetők azok az elméletek, amelyek a weberi kapitalizmusképet egyszerűen a marxi felfogás *antitézisének* tekintik.[5] Webert – miként a kor annyi más gondolkodóját – objektíve kétségkívül befolyásolta a társadalomkutatás marxi módszere. Ez jut kifejezésre abban a törekvésében, hogy a vallási szervezeteket mint a társadalmi szervezet részét mutassa be, hogy a különböző osztályoknak és rétegeknek egymástól eltérő legitimációs igényeit vizsgálva vallási affinitásuk eltérő vonásait annyira fontosnak minősítse, vagy akár abban a nagyon fontos megállapításban, hogy: „A kereszténységet kivéve, s azt is csak részben, és eltekintve még néhány egyéb, sajátosan aszketikus felekezettől, minden vallás üdvjavai... elsősorban és közvetlenül, határozott nyomatékossággal *evilágiak* voltak" (s kimutatja, hogy még a kivételek esetén is „egy jelenidőbeli *evilági* – isten nyújtotta – tartás volt az, amin az üdvkeresők elsődlegesen fáradoztak"). (*A világvallások gazdasági etikája.* 16–17. old.)[6] Figyelemre méltó az az álláspontja, hogy „az eszmék diszkreditálódnak a történelem színe előtt, hacsak nem a vezérlésnek abba az irányába mutatnak, amelyet a különböző érdekek mozdítanak elő".[7] Weber a vallást vitathatatlanul a társadalmi struktúra elemeként fogta fel, és kizárólag a vallási impulzusok *evilági*, társadalmi hatása, funkciója iránt érdeklődött.

Mindazonáltal nem hisszük, hogy igazat kellene adnunk *Parsons*nak vagy *Fischoff*nak, aki szerint Weber „A valóságban a marxi hipotézis csodálója volt, csupán attól tartózkodott, hogy azt abszolútnak, egyetemesnek és összefoglaló filozófiának fogja fel"[8], vagyis hogy Weber elfogadta volna a „közgazdász", a „szociológus" Marxot, sőt esetleg a marxi történelemszemléletet is, miközben elutasította Marx filozófiáját. Nemcsak azért kétséges ez, mert – ami a marxizmust illeti – nem vonható merev határ annak általános filozófiája és történelemfelfogása közé, s aki az előbbit elveti, nem fogadhatja el az utóbbit sem, hanem azért is, mert Weber – a maga differenciált módján – számos *alapvető* kérdésben áll szemben Marx történelemszemléletével.

Nem vonjuk vissza azt, amit Weber érdemeiről mondtunk. Engels idézett nézetéből is kitűnik, hogy a gazdasági, politikai, jogi, erkölcsi, vallási tényezők kölcsönhatásának vizsgálata nélkül semmit sem érthetünk meg a reális történelemből. Amikor tehát Weber tagadja a fejlődés *„monokauzalitását"*, hangsúlyozza a vallások relatív önállóságát, végeredményben helyesen polemizál egyfajta mechanikus ökonómiai determinizmussal. Az anyagi termelés *végső fokon* érvényesülő befolyása a történelmi események *meghatározásában* nem azonosítható azzal a vulgáris tézissel, hogy a gazdasági tényező a felépítmény mozgásának *oka*, pláne *egyedüli oka* volna. Weber azonban nemcsak tagadja az ökonomista monokauzalitást, hanem *szembe is állítja* vele a maga felfogását, amely szerint a gazdasági, politikai változások *elsődleges oka* – ismét csak végső soron, de egyértelműen – *vallásos forrásokban* keresendő.

Nem azt állítjuk – írja Weber –, „hogy bármely vallásosság sajátosságai egyszerűen csak ama társadalmi réteg helyzetének funkciói volnának, amely az adott vallásosság legjellegzetesebb hordozójának tűnik, mintegy csak annak anyagi vagy eszmei érdekhelyzete »ideológiájaként« vagy »visszatükröződéseként«. Épp ellenkezőleg, gondolatmenetünket aligha lehetne alapvetőbben félreérteni, mint ezt olvasva ki belőle. Bármennyire mélyen hatottak minden konkrét esetben a gazdasági és politikai meghatározottságok a vallási éthoszokra – azok arculatának jellege *mindig elsődlegesen vallási forrásokra* [kiemelés tőlem – *L. J.*] megy vissza. Mindenekelőtt: vallási üzenetük és igehirdetésük tartalma szerint." (295–296. old.)

Ez nem pusztán (és nem is primer módon) világnézeti jellegű kijelentés. Amikor például Weber a kapitalizmus kifejlődésének feltételeit vizsgálja, arra az eredményre jut, hogy e feltételek nagyjából egyformán voltak adva Európában, Indiában és Kínában. Ami az anyagi lehetőségek realizálását végeredményben meghatározta, *nem volt más, mint a vallási mozgalmak, a vallási etika* (például a kapitalizmus esetében a protestáns etika) differenciáló ereje. Weber tehát ezen a ponton – Arisztotelésszel szólva – a vallást olyan *formának* tartja, amely a vele szemben

végső soron passzív anyagi lehetőségek realizálásának irányát döntően megszabja.

Hagyjuk most figyelmen kívül Webernek azt a többször is hangsúlyozott álláspontját, hogy a történelem során egy bizonyos irányú (például a kapitalista) társadalmi fejlődés lehetőségei különböző helyeken és időkben kialakulhattak és e lehetőségek realizálódhattak is, hogy tehát szemszögéből nem lehet megadni a társadalmi haladás valamilyen általános kritériumát. Szempontunkból módszertanilag és elméletileg fontosabbnak tűnik a kölcsönhatásban részt vevő tényezők, a *vallásos* motiváció és a *gazdasági* szerkezet *elvi jellegű szétválasztása* a társadalmi folyamat egészén belül s az a tény, hogy az előbbit végső soron minden érdemi szociális változás forrásának tekinti.

Ennek a felfogásnak elméleti hátterében bizonyosan fontos szerepet játszik a *célracionalitás* weberi eszméje. A cselekvés céljai, amelyek objektíve, végső soron a munkafolyamat lényegi fontosságú elemei (lásd ezzel kapcsolatban *Lukács* György *Ontológiájának* elemzéseit), Webernél nemcsak leválnak a munkáról, hanem szembe is helyezkednek azzal. A tudomány maga nem vesz részt e célok artikulációjában, és nem tehet egyebet, mint hogy *adottként* kezelje a keletkezett célok együttesét. Mi több: a tudománynak Weber szerint nem lehet érdemi szerepe a célok közti választásban, döntésben sem; ezek a döntések alapjában véve *hitszerűeknek* mondhatók. Így a változások döntő motívumai is *vallási* jellegűek. A Legyen, a *Sollen* és a Lét, a *Sein* közt nincs valódi átjárás: a fennállóról a megvalósítandóra következtetni nem lehet. Az „értékmentes" tudomány ezért nem irányulhat annak megfogalmazására, amit meg kell tenni, csupán arra, hogy megállapítsa annak körét, ami *lehetséges* s amit az emberek *ténylegesen akarnak*.

Nyilvánvaló persze Weber gondolatának kanti ihletése. Csakhogy Weber a *történelmi összfolyamatra* alkalmazza Kant gondolatát, a tiszta ész és a gyakorlati ész, a *Sein* és a *Sollen* dichotómiáját, miközben a Legyen elvével nála a történelmi folyamatban a vallási céltételezés kapcsolódik össze. Mint említettük, ennek eredménye, hogy Weber sok fontos, találó meg-

állapítást tesz a vallások aktív társadalomformáló szerepével kapcsolatban. Ugyanakkor *függetlenné* változtat egy függő változót, s az „elsődleges okként" felfogott *„tiszta vallásosság"*[9] alakulásának forrásait most már végeredményben a tudat valamilyen „belső hajlamával" kénytelen magyarázni, jóllehet éppen a történelmi összfolyamatban tűnik ki igazában termelés és tudat, gazdaság és vallás feloldhatatlan kölcsönhatása. A valóságban minden „ok", a szellemi ok is, más megelőző folyamatok szülte *kölcsönhatások* menetében választódott ki – a történelem egy adott változás „elsődleges okait" éppúgy nem állítja elő *vegytiszta* formában, miként a „tiszta vallásosságot" sem.

Weber azonban ezt az elvet akarja érvényesíteni a konkrét történeti elemzés menetében s ezzel nemegyszer problematikussá teszi saját, sokszor zseniális elemzéseinek történettudományi értékét. Lássuk példaként kiváló tanulmányát a zsidó párianép keletkezésének vallási okairól s ezen belül a *zsidó próféták* szerepéről, akik számára prototípusai, hordozói voltak annak a tiszta vallási gondolkodásnak, amely egy magasabb – etizáltabb, „racionalizáltabb" és rendezettebb – kulturális rend felé törte az utat.

Weber nem téved a prófétaság kardinális vallási jelentőségének kiemelésében: szerepének méltánylása nélkül egyszerűen nem tudnánk magyarázatot adni arra, *miért éppen a zsidó társadalomban* (nem pedig az ókori Kelet más társadalmaiban) győzedelmeskedett a *monoteizmus*, miért éppen ez a vallás készítette elő döntő mértékben annak a vallásnak, a *kereszténységnek* a kialakulását, amely aztán – az ókori mediterráneum más vallásaival ellentétben – képes volt túlélni az antik és a keleti társadalmak bukását, hogy később a feudalizmusban is uralkodóvá váljék. Enélkül nem tudnánk magyarázatot találni arra sem, hogy (a Webert különösen foglalkoztató) korai „kapitalista szellem" miért a *protestáns etikában* találta meg legjobb ihletőjét – abban a protestantizmusban, amely közvetlenül is, közvetve is annyi ponton támaszkodott a prófétai örökségre.

A profétizmussal vitathatatlanul valami új jelent meg a törté-

nelemben, ha úgy tetszik, egyfajta „áttörés" kezdete ez, a váltók átállítása. Igaz az is, hogy noha a próféta fejlődéstörténeti *előfutára* a mágikus varázsló, de a mágikus karizma a próféta számára már „csupán eszköz" volt bizonyos üdvjavak megszerzésének előmozdítására. (345. old.) Weber azonban e profétizmus megkülönböztető jegyét abban látja, hogy itt *„egy tisztán vallási demagógia* viszi a szót... amely autoriter módon lép fel, minden rendezett tárgyalást kerülve. A próféta formálisan tekintve tisztára magánember volt." (*A zsidó párianép*... 393. old.) Itt tehát először jelenik meg egyfajta „tiszta" vallási gondolkodás (amelyet Weber azonosít a vallás etizálódásával és szembeállít a müsztagógószok mágikus-antiracionális beállítottságával), és úgy jelenik meg, mint olyan individuumok terméke, akik vállalják a fennálló renden való *áttörés* felelősségét, erkölcsileg jogosultnak tekintvén ezt az áttörést.

Ez a felelősségtudat nem metafizikai, teológiai spekulációkban jut kifejezésre, és heves, olykor a patologikum határát súroló *érzelmi* kitörések kísérik. Weber szerint amíg a tömegeket a prófétálás „nem rántja magával valamely etikai mozgalomba, azok maguktól sehol sem lépnek ki az őseredeti mágia világából" (306. old.), tehát a próféta képviseli az aktív, formatív elvet a passzív tömeg anyagi tehetetlenségével szemben. E próféták egyikéről sem halljuk, „hogy egyáltalán egy közösséghez, mindegy milyenhez, tartozott volna". (*A zsidó párianép*... 419. old.) S jóllehet „szenvedélyesen képviselik a levitikus parainézis szociáletikai szeretetparancsát a kisember javára" (401. old.), egyik próféta sem volt „demokratikus" eszmények hordozója. (402. old.)

Nincs itt lehetőségünk a prófétaság jelentőségének, forrásainak és hatásainak érdemi elemzésére. Jelezni is csupán a legfontosabbnak tűnő történeti és módszertani kérdéseket tudjuk. A próféták – ha úgy tetszik – *„magánszemélyek"*, de csak abban a tekintetben, hogy önnön sorsukban gyakran – mint például Hoseásnál vagy Jeremiásnál – *népük sorsának jelképét* látták, azt vélték megélni, s személyes életvitelüknek ezért nagy jelentőséget tulajdonítottak. Tehát egyáltalán *nem magánszemélyek*

a szó *modern* értelmében: ami vallásilag foglalkoztatja őket, az nem az egyén, hanem a *nép* sorsa és üdve, amelynek jómaguk is csupán eszközei. Karizma – bizonnyal mágikus eredetű karizma – hordozói, akik valóban *etikai* és *szociális* mozzanatokkal gazdagítják a karizmát. De ezt az etikumot ismét csak nem volna helyes valamilyen individuális kanti *Sollen* mintájára felfogni: legfőbb erkölcsi követelésük a Jahvéval kötött *berit*, a *népnek* istenével kötött szövetsége *betartása*, legfőbb vádjuk annak megszegése.

Meglehet: *eksztatikus* megnyilvánulások hitelesítették fellépésüket. Ám mind hellén megfelelőiktől (például az orfikusoktól), mind a keleti dervisektől feltűnően megkülönbözteti őket *vallási-erkölcsi eszméiktől még alig differenciálódott társadalmi-gazdasági, sőt politikai programjuk hallatlan nyomatéka*, amely ugyan a legtöbbször jóslataik sötét hátterén tűnik fel, de amelynek érvényesítéséért oly szenvedélyesen küzdenek: hiszen a program teljesülése *elejét veheti* az isteni büntetésnek. (Jellemző, hogy az a történelmi pont, ahol a büntetés és a bűn már nincsenek egymással belátható összefüggésben, ahol ezért a programok is érdektelenekké válnak – egyben a prófétaság hanyatlásának kiindulópontja is.)

Nem alkottak „mozgalmat", pártot a szó *újkori* értelmében, nem volt külön szervezetük sem. De ugyanakkor az ókori Keleten úgyszólván ez az első olyan jelentősebb tömörülés, amely az uralkodó állami-egyházi kereteken *kívül* szerveződik meg, amelynek féltve őrzött és külön rögzített eszmei *hagyománya* van, amelynek képviselői nemcsak *egymásra hivatkoznak*, hanem gyakran egymás *alteregójának* adják ki magukat (lásd például az Ézsaiások sorát). Képviselői – a *tanítványok* népes serege kíséretében – elkeseredett harcot vívnak *saját prófétai identitásuk* védelmében – sokszor a papság, máskor az általuk „hamis prófétának" deklarált, többnyire udvari profétizmus ellen.

Ha nem eleve abból indulunk ki, hogy a történelem az i. e. első évezred első felében hasonló feltételeket nyújtott a vallási inspiráció számára, mint két évezreddel később, – a magánsze-

mélyként felfogott próféták weberi jellemzése jó néhány ponton vitathatóvá válik. De ha ezt figyelmen kívül hagyjuk is, a prófétáknak *tisztán* vallási demagógokként való felfogása igazában nem ad magyarázatot fellépésük, befolyásuk *okaira* nézve. Miért lép fel nagyjából *egyazon időszakban és ugyanazon társadalomban ennyi „magánszemély"* vallási újítóként, és *miként tehetnek szert ekkora jelentőségre?* Teljes mértékben elismerve a tudat viszonylagos önmozgását, a profétikus vallásosság ösztönző szerepét a „zsidó párianép" sorsának további alakulásában – magának a jelenségnek a genezisére Webernél kevés magyarázatot kapunk. *Hill* közel jár az igazsághoz, amikor így fogalmaz:

„Így azzal a paradoxonnal van dolgunk, hogy amint egy új vallási eszme útrakél egy vallási mozgalom formájában, tagjai már meg is kezdték az üzenet azon elemei kiválasztásának folyamatát, amelyek különösen relevánsak azok szociális elhelyezkedése szempontjából, akik a mozgalomhoz csatlakoztak."[10] A profétizmus esetében ez a kiválasztás szinte már *in statu nascendi* megindul. Hiszen már a Királyok könyvében említett első, valószínűleg mitikus próféta, Illés (Elija) alakját is azonnal összekapcsolja a históriai képzelet a királyi-despotikus földelsajátítás és az „importált" többistenhit elleni tiltakozással.

Weber – aki, különösen késői műveiben, nem tagadja, hogy „Az adott egyedi vallásokat illetően... meghatározhatók olyan rétegek, amelyek életvitele legalábbis kiemelkedően meghatározó volt" (294. old.) – ezt a kiválasztást nem azonosítja ama vallási eszmék genezisével, amelyek között a társadalmi rétegek érdeke „válogat". Ebben természetesen igaza is van. Egyrészt azonban az a „tiszta vallásosság", amelynek érvényesülését Weber vizsgálja – amint erre már többször céloztunk – történelmileg *kései* képződmény, lényegében már a polgári talajon kibontakozó szekularizáció egyik végterméke. Az ókor vallási tudata minden, csak nem „tiszta", hiszen a politikai gondolkodás, a jogalkotás kerete, a „bölcsesség" – a későbbi filozófiai, tudományos gondolkodás – mértéke, a művészet és az erkölcs kánonja is egyben. Így a vallási genezis kutatása nem választ-

ható el a társadalmi szabályozás és megismerés egész rendszere tényleges genezisének kutatásától – ettől elvonatkoztatni a vallási genezist csak igen sok fenntartással lehet.

Másrészt Webert kiindulópontja abban is megakadályozza, hogy feltegye a kérdést: mi lehet a különböző *rétegek* ilyen vagy olyan vallási *„vonzalmának" a forrása*, s miként gyakorolnak e rétegek *hatást* magára a vallási genezisre? Weber szerint „Jahve a próféták ítélet-theodiceája által emelkedett a világ sorsa fölött döntő egyetlen Isten méltóságáig". (*A zsidó pária-nép*... 443. old.) De mi e *balsors-theodicea* társadalmi háttere, mi adja *pátoszát*, *lendületét?* Valóban annyira „endogének", introvertáltak voltak-e a próféták? Mi vagy ki nevelte a nevelőket, ki „állította át" a váltóállítók váltóit?

Weber sokkal tájékozottabb annál, hogy ne vegye észre e folyamat reális társadalmi hátterét: „a patrimoniális királyi fejlődés" *elutasítását* „az izraelita értelmiség istenfélőinél" (434. old.), látja az „összefüggést" is a babiloni fogság ténye, a politikai, területi alapok megszűnése és egy merőben *konfesszionális* közösség vallási szankciója közt stb. Más szóval: jó érzékkel sejti meg, hogy a profétizmus valamiképpen éles *alternatívák* kialakulására reagált, egy választutak elé került társadalom megnyilvánulása volt. Ez alternatívák természetét, létrejöttük okát azonban már nem tartja szükségesnek vizsgálni.

Pedig e jelenség *maga* is figyelemre méltó: az ókori Kelet világát általában éppen az jellemzi, hogy a fennálló viszonyok ellenében úgyszólván *még a vallás síkján sem igen születnek*, *fejeződnek ki alternatívák*, hogy a választás szférája rendkívül szűk. A zsidó társadalom ez alól a szabály alól több szempontból is kivételt jelentett. A két világbirodalom közt elhelyezkedő zsidó királyságok szinte szüntelen *szükségállapotáról*, egzisztenciális bizonytalanságáról most nem szólva – maga a társadalmi-gazdasági rend is egyfajta *átmenetet* képezett a törzsi-nemzetségi társadalmak és a keleti „patrimoniális" despotiáknak az ázsiai termelési mód bázisán kiformálódott változatai közt.

Izraelben és Judában *a királyság és a papság* hatalma a babi-

lóniai fogságig erősen *korlátozott, a földműves és állattenyésztő* lakosság viszont sokáig megőrzi ama *törzsi egyenlőségnek* nemcsak az *emlékeit*, de részben *intézményeit* is, amelynek képzetei annyi ponton összefonódtak az „elgondolt törzsiség" *(Marx) Jahve* attributumaival.[11] Az *ellentét* a vallásilag soha autentikusnak nem tekintett királyság és a *berit*et hordozó nép között itt sokkal nyilvánvalóbb, mint a Keleten bárhol, a társadalom mintegy ezen a válaszúton él, és így maga a prófétizmus újfajta alternatívát jelentett: egy, a Jahve neve által szankcionált *társadalomkritika* és egy, az ősi egységre és egyenlőségre apelláló *politeizmus-kritika* zászlajává válhatott.

Ebből a szempontból másodlagos kérdés, „demokratikusak" voltak-e a próféták (hogyan is lehettek volna azok?). Az is mellékes, hogy közvetlenül támaszkodtak-e a népre, vagy hogy – mint például Jeremiás – balsors-orákulumaik hirdetése közben szembekerültek-e a tömeg hangulatával. A lényeg az, hogy vizsgálni kezdjük azokat a társadalmi *körülményeket* is, amelyek következtében egy, az „áttörés" reményével kecsegtető vallási-erkölcsi-politikai attitűd lehetségessé vált, amelyek miatt a prófétaság az eksztatikus orákulumokon képes volt túlemelkedni. A lényeg az, hogy megértsük: *miért nem* rekedt meg ez a tiltakozás a monolátria szintjén, hogyan vált *monoteizmussá* éppen a babilóniai fogság viszonyai között, amikor a profétikus vallásosság maradt az elhurcoltak életének egyetlen szervezője, s amikor a szabadulás reményét már csak Jahve *mindenhatóságának* hite táplálhatta. A lényeges az, hogy megértsük: hogyan kerülték el a judabeliek a fogság után a királyság *restaurációját*, s miért *őrződött* meg – a papi törvénykezés által korlátozott formában – a prófétai „áttörés" dinamikus szelleme egészen a kereszténység fellépéséig? Weber tanulmánya rendkívül sok és fontos összefüggést világít meg e bonyolult kérdések közül – a zsidó prófétaság *differentia specificá*jának feltárásához azonban nem pusztán a vallást „befogadó" rétegekre való utalás, hanem *a vallási tradíció alternatívái közt döntő társadalmi közérzet, köztudat és a mögöttük munkáló objektív társadalmi feszültségek, válaszutak* számbavétele is nélkülözhetetlen.

Weber követői és kommentálói gyakran emelik ki, hogy az 1915–1916-os vallástipológiai tanulmányok idején Weber a korai írásoknál lényegesen behatóbban foglalkozik az egyes *osztályok és rétegek* vallási affinitásával. Ez valóban így van, ami tanúsítja, hogy Weber a vallásosság társadalmilag, gazdaságilag jelentős alapjait – szemléletének határain belül – igyekezett fokozottan tekintetbe venni, hogy valóban nem szorítkozott a történelmi materializmussal folytatott vita szempontjából fontos problémákra. (Megállapítja, hogy a tradicionális, *konzervatív* vallásosság leginkább a *parasztságra*, de részben a katonai nemességre és a bürokráciára jellemző, míg a szociális *változás* eszméje főként a *városi* lakosság, a középosztály, a kézművesség és a burzsoázia körében ver gyökeret.)

Természetesen sok tény támasztja alá Weber megállapításainak helyességét, noha számos ellenpélda is felhozható volna. Fontosabb ennél a weberi *kérdésfeltevés* jellege. Az *osztályok* mindenkor egy komplex társadalmi *rendszer* elemei, s így a vallások sem az egyes osztályok közvetlen szükségleteit, hanem az osztályok közötti *viszonyt*, a társadalom totalitását tükrözik – jóllehet ezt a vallási képet aztán a különböző osztályok igényeiknek, szükségleteiknek megfelelően *interpretálják*.[12] Ezért például nem pusztán „*a*" parasztság vallási hajlandóságát, hanem a parasztság *és* a nemesség, a parasztság *és* a polgárság viszonyának tükörképét, nem pusztán „*az*" értelmiség vallásos affinitásait, hanem a világi *és* egyházi értelmiségnek a lovagsághoz, a burzsoáziához való *viszonyát* kell elemezni, s azt is a maga állandó történelmi változásában.

Weber érdeme, hogy felhívja a figyelmet erre a jelenségre; például észreveszi, hogy az általa vizsgált protestantizmus *az ő korában* nem ösztönzi többé az aszkézist, tehát megsejti a kapitalizmus vallási felépítményének változófélben levő természetét. Ez azonban – mint *Parsons* megállapítja – már nem következik Weber alapkoncepciójából, nézetünk szerint objektíve *túlmutat* elméletének korlátain.

Weber, mint láttuk, elvileg megengedi a világtörténelmi lehetőségek ismétlődését s ezen az alapon például az ókori „kapitalizmus" vagy „rendi feudalizmus" megjelenését.

Egy, meghatározott vonatkozásban mégis sorsdöntő haladást ismer el a történelemben. A *mágikus-karizmatikus* korszak után (amelynek örökségét a parasztság őrzi, s amely, Weber szerint, közvetve erősen rányomta a maga bélyegét a vallásosság *római katolikus* jellegű cselekvésorientációjára is) – s a *miszticizmus* ellenében is – kibontakozik egyfajta „*Entzauberung der Welt*", a világnak a varázslat alól való feloldása, a cselekvés (főként az erkölcsi cselekvés) *racionalizációja*. Ez a polgári társadalom *protestáns* ihletésű gazdasági éthoszában tetőzik, de előzményei felfedhetők a zsidó-keresztény hagyományban – a zsidó próféták fellépése óta. Ezt az etikai racionalitást demonstrálta Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében – kimutatván az erkölcsi cselekvés racionalizálása jellegzetesen polgári követelményeinek megjelenését Luthernél, de mindenekelőtt Kálvinnál.

A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete című művében elemzi e racionalitás *általános* művelődéstörténeti helyét. Itt fokozottan hangsúlyozza azt is, hogy „a" racionalizmus történeti fogalom, amely „az ellentétek egész világát zárja magába", mivel az életet különböző szempontok szerint lehet racionalizálni. Weber több szempontból is *heterogén* módon fogja fel ezt a racionalitást. Egyrészt merőben *intellektuális rendezést* ért rajta, ám éppúgy hitet is az eszmék kognitív fedezetében, sőt *magát a normatív kontrollt* is a világ rendje felett. *A világvallások gazdasági etikájá*ban eljut odáig, hogy racionalitáson „a realitás feletti egyre fokozódó elméleti uralmat" értse, „egyre fokozódóan szabatosított elvont fogalmak által", de ugyanakkor ezt is hozzáteszi: „...vagy épp ellenkezőleg, gondolhatunk egy adott gyakorlati cél módszeres elérése értelmében vett racionalizálásra, lényegükben megfelelő eszközök egyre precízebb felbecslése által." (327–328. old.)

Ugyanakkor Weber érdekesen elemzi magának a vallási „racionalitás" fejlődésének *történelmi* sorsfordulóit is. Természetesen „Egyetlen... hatékony vallás sincs – írja –, mely *valamely* ponton végül is ne követelné ki szükségképp a credo non quod sed quia absurdum-ot – az intellektus áldozathozatalát." *(A vallásos világelutasítás...* 378. old.) A legvilágosabban kitűnik ez a *filozófia* vallásos megítélése esetében, a filozófiáéban, amelynek állásfoglalásaiban egy megváltás-vallás nem láthat mást, mint az intellektus ama törekvését, „hogy kibújjon saját öntörvényének hatalma alól". „Nem ritka ezért, hogy a vallásosság az *empirikus* kutatást, még a természettudományost is, inkább összeegyeztethetőnek tekinti saját érdekeivel, mint a filozófiát." (376. old.) Amikor azonban a tudományos megismerés „varázstalanítja" a világot, az általa produkált, a kauzalitáson alapuló világkép menten szembekerül azzal a vallási elvvel, hogy „a világ isten rendelése szerinti, azaz valamiképp etikailag *értelemtelített* működésű kozmosz". (376. old.)

A vallás ebben a helyzetben a racionalitás birodalmából igazában az *irracionalitásába* szorul, amire azonban úgy reagál, hogy saját racionalitását olyan síkon fogalmazza meg újra, ahová a tudomány nem követheti. Weber tanulságosan elemzi e jelenség társadalmi okait. „... a társadalmi közösség külső rendje – írja –... mindenütt csak nyilvánvaló, brutális, igazságosságra csak névlegesen és alkalmilag, mindenesetre csak saját létértelme megengedte mértékben gondot fordító erőszakkal volt fenntartható, mely önmagából újra és újra további erőszaktetteket hív életre... és ezekhez ezenfelül őszintétlen ürügyeket teremt, tehát nyílt, vagy ami még rosszabbnak kellett hogy látsszék, farizeus módra burkolt szeretetnélküliséget jelentett." (381–382. old.) A racionalitás „eltárgyiasult gazdasági kozmoszhoz" vezetett, amelyben a szenvedés, a bűn és a beteljesedés nélküli életre következő halál szükségszerűnek látszik, ahol tehát – ha meg akarjuk őrizni isten racionalitását – *le kell mondanunk a jóságról*, vagyis: végső soron a világ rendjét, mint *a bűnben való bizonyos részességünket* kell az általunk teljesen fel nem fogható isteni értelem következményeként fel-

fognunk. Ez jut kifejezésre a következetes predesztinációtanban.

Weber tehát egyrészt kimutatja egyfajta etikai racionalizmus szerepét a protestantizmus kialakításában s ezen át az önmegtartóztatásra, kalkulációra, számvetésre törekvő polgári éthosz létrejöttében. Másrészt gondolkodói becsületességét tanúsítja, hogy belátja: ugyanaz a racionalitás, amely előkészíti a tőkés társadalmat, összefügg azzal, amit a marxista az *elidegenülés tőkés formáinak* nevezne, s amely megteremti a társadalmi közösség újfajta, irracionális felfogásának lehetőségét. Így – úgy tűnik – a vallási értelemben vett ráció csak *a világ ellenében*, csak egy magasabb, az ember által konstatált, ám meg nem értett *isteni szinten* állítható helyre.

A kapitalizmus egyrészt valóban az emberi uralom hallatlan mértékű kifejlődését hozta a természet felett, és utat nyitott a szekularizációnak. Másrészt azonban utat nyitott a társadalmi igazságtalanságnak, a leleplezett és leplezetlen erőszaknak is, amihez még képmutató eszméket is kreált – s mindez egy újfajta vallási mentalitás megalapozójává lehetett. Ha a kiinduló premisszákat zárójelbe tesszük, ezen a ponton Weber közel kerül ahhoz a Marxhoz, aki *A tőké*ben kifejtette, hogy „Az árutermelők társadalma számára... a legmegfelelőbb vallási forma a kereszténység, az elvont ember kultuszával, kivált a kereszténység polgári továbbfejlődése, a protestantizmus, deizmus stb."[13]

Rendkívül érdekesek Webernek azok az elemzései, amelyekben a vallási tudat különböző lehetőségeit tekinti át. A vallási gondolkodás egyik pólusán a *megigazulásra* törekvő *miszticizmus* különböző formái állnak. A miszticizmus alakzatai a világgal szembeni *közömbösséget*, sőt a világtól való lehetőleg teljes szabadulás törekvését rögzítik, és mint ilyenek, Weber szerint nem nyújthatnak segítséget a világi cselekvéshez. A másik póluson viszont a valamiképpen a világ *befolyásolására* törekvő *aszketikus* tendenciák tűnnek elibénk, amelyek a személyiségünk világi része feletti uralom kiharcolása révén bázisává lehettek az erkölcs racionalizálásának, s ily módon energiákat áramoltattak át a világi – gazdasági, politikai – cselekvés ösztönzésébe.

Weber ezen a ponton megkülönbözteti a *„túlvilági aszkézist"*, amely a világi célok feletti uralom általános követelményét csak szegregált, a társadalomtól viszonylagosan elkülönült közösségek funkcionáltatásában volt képes érvényesíteni (példa rá a középkori katolikus *szerzetesség* életvitele), az *„evilági aszkézistől"*, amely ezt az önkorlátozást, *az életvitel racionalizálását minden ember számára* elérendő feladatként rajzolja ki, nem a világtól való elfordulás, hanem éppen a világban való tevékenyebb közreműködés érdekében. Ez utóbbi magatartás érhető tetten a protestantizmus különböző formáiban, s üdvjavaink kalkulálhatósága által közvetve vagy közvetlenül kihatott a *gazdaságetika racionalizálódására*, a mindennapi élet szigorú korlátok közé való szorítása pedig előmozdította azt, amit eredeti *tőkefelhalmozásnak* nevezünk.

Ezen a ponton természetesen ismét felmerülhet a kérdés: mivel magyarázható a „váltók átállítása" a miszticizmusról, a mágiáról az aszkézisre, vagy a protestantizmus esetében a *túlvilági* aszkézisről az *evilági* aszkézisre? Kézenfekvő, hogy Weber nem téved, amikor egy „evilági aszkézis" szerepét aláhúzza az újfajta, racionalisztikus gazdasági gondolkodás és az azt kiegészítő vallási koncepció létrejöttében. De azt szinte felesleges megemlítenünk, hogy sem a kapitalizmus, sem a protestáns etika nem kész fegyverzetben pattan ki a feudalizmus testéből. Luther az *előreformáció* csaknem két évszázados folyamatára épül rá: ugyanolyan tudatosan támaszkodik Huszra, ahogyan Husz Wyclifre, aki mögött pedig az angol ferencesek platonizmusa és nominalizmusa (Duns Scotus, Occam stb.) tűnik fel. S ugyanígy: a *kapitalizmus előzményei* – a meggyorsult városi fejlődés, a széles körű árutermelésbe átcsapó csere, az Újvilág felfedezésével kiterebélyesedő gyarmatosítás, az angol textilipar nyersanyagbázisának megteremtése – már a XVI. század előtt objektív feltételeit alkotják egy új típusú gazdasági éthosz kialakulásának.

Teljesen felesleges ezen a ponton a tyúk és a tojás viszonyát feszegetni: a gazdasági, politikai, erkölcsi, vallási tényezők tényleges *kölcsönhatásának* elemzése a feladat. Weber hibája

nem az, hogy hangsúlyozza a vallási eszmék hatását a gazdaságra, hanem hogy e kölcsönhatás vizsgálatát egy bizonyos ponton *megszakítja*, és itt egyértelműen előbukkannak módszerének világnézeti, filozófiai egyoldalúságai. Figyelmen kívül hagyhatjuk azt is, vajon mennyiben tisztázza Weber a protestáns etika hatékony, racionális elemeinek *vallási* természetét. Igaz például, hogy Luther „racionális" *Beruf*-kategóriája Janus-arcú, egyszerre mutat egy *laikus* munkaerkölcs és az *isteni* „elhivatás" irányába. Mégis, mint láttuk, éppen Weber hívja fel a figyelmet arra, hogy a kapitalizmus létrejötte kiélezi az ellentétet Isten racionalitása és a világ irracionalitása közt. Ha ez így van, akkor a cselekedeteink kalkulálhatóságával összekapcsolt korai protestáns etika súlyosan paradox helyzetbe kell kerüljön, amelyből *vallási alapon* csak a racionális gazdaságetikák *leértékelése* következhet...

Ami azonban ennél számunkra ezúttal fontosabbnak tűnik, az magának a weberi racionalitás-felfogásnak a társadalmi aktivitással való feltételezett kapcsolata, amelyet Weber élesen *szembeállít a misztika kvietizmusával*. Weber erénye, hogy a racionalitás szerepét nem önmagából, hanem *tényleges társadalmi funkciójából* próbálja magyarázni. A polgári racionalizmus örökségének folytatójaként markánsan és határozottan az értelem oldalára áll a misztikával szemben: a történelemben akkor következik be haladás, ha *valamiképpen* sikerül érvényt szerezni az értelem jogainak. Abban viszont már a századelő polgárának mutatkozik, hogy ezt a racionalitást *elvileg* is a *vallásból* eredezteti, és abban is, hogy a vallásnak a változásokban játszott szerepét eltúlozza.

A vallás és a racionalitás kapcsolatának létrejöttét elméletileg általában véve az teszi lehetővé, hogy a *puszta* értelemszerűséget nem nehéz kibékíteni az irracionalitással. *Lukács* György helyesen állapítja meg: „... a gondolkodásra mindenkor közvetlenül háruló feladatok, ameddig még feladatok, megoldatlan problémák, oly formában jelennek meg, mintha a gondolkodás, a fogalomalkotás csődöt mondana a valósággal szemben, mintha a gondolkodással szemben álló valóság olyasvalami vol-

na, ami túl van a ráción... Mi lesz azonban, ha a gondolkodás... bizonyos fogalmaknak egy bizonyos valóság megragadására való képtelenségét a gondolkodásnak, a fogalomnak, az ésszerű megismerésnek képtelenségévé hiposztazálja", ha a világ gondolati megragadásának e kudarcából, mint „szükségből erényt csinálnak", és ez „mint »magasabb rendű megismerés«, mint hit, intuíció stb. jelenik meg?"[14] Ha tehát nem sikerül az „ésszerű", a racionális megismerést a gondolkodás továbbfejlődésének, a dialektikának „kezdetévé és nyomává" tenni, az értelem adott határai eleve adott és végérvényes határoknak tűnhetnek, amelyen túl az *ignoramus et ignorabimus* földje, vagy éppen a csak az értelemnél magasabb rendűnek vélt vallásos hit által megragadható irracionálé birodalma terül el.

A dialektikus gondolkodás elsajátítása csak részben függ racionális belátásunktól. Sok vonatkozásban ez azokon az *élethelyzeteken* múlik, amelyekben a tevékenység *történetileg* adott, de *áthághatatlannak* tűnő korlátai miatt a *még* meg *nem* ismert, a *még nem* ellenőrzött *elvileg* megismerhetetlennek és ellenőrizhetetlennek tűnik föl. Állapítsuk meg, hogy – különösen kései írásaiban – Weber kifejezetten hangsúlyozza azt is, hogy a racionalitás történelmi alakjait nem lehet önmagukból magyarázni. „A racionálisan módszeres életvezetések egyedi alapvető típusainak a jellegét szintén az adja, hogy mit építenek be magukba irracionális, egyszerűen adottságként elfogadott előfeltételként. [!!!] Mármost éppen azt, hogy mit építenek be, igen nagy mértékben tisztán történetileg és társadalmilag határozzák meg ama rétegek sajátosságai, azaz e vonatkozásban ama rétegek külső, társadalmi és belső, pszichológiai *érdekhelyzete*, amelyek az illető életmódszertan hordozói voltak megformálódása döntő korszakában." (312. old.) Jóllehet ezt a nagyon fontos módszertani elvet Weber a konkrét elemzésben kevéssé érvényesítette, maga a felismerés nagy jelentőségű – hiszen plasztikusan mutatja, hogy itt Webert gondolkodói következetessége bizonyos értelemben túlemelte másutt megfogalmazott elméleti kiindulópontjának határain, és közvetlenül a történelem *materialista* felfogásának közelébe hozta.

Életműve egészének belső logikáját tekintve mégis azt kell mondanunk, hogy Weber kritikátlan az általa előtérbe állított racionalitás-felfogás korlátaival szemben. Ez azon is jól látszik, hogy Weber a racionalitás fogalmát sajátosan *leszűkíti*. Ismeretes, hogy a racionalizmus – XVII–XVIII. századi alakjaiban – élesen szemben állt a vallási miszticizmussal. De a racionalizmus alapja – Hegellel szólva – a „szétválasztó értelem", amely „megmarad szétválasztásaiban" és nem emelkedik az ellentmondás belátásához; ily módon nem képes megmutatni azt sem, miként válik egy vonatkozás önmaga másává, ellentétévé. A felvilágosodás materialista-racionalista irányának minden történelmi érdeme sem feledtetheti velünk: ez a racionalizmus jelentős szerepet játszott a forradalmak objektív előkészítésében, de magának a forradalmi folyamatnak a kibontakozásában – a munkásosztály történelmi fellépéséig – sokkal inkább a Rousseau gondolatvilágából származó *dialektikus és idealisztikus* mozzanatok, vagy (az angol forradalom esetében) éppenséggel a vallás (a kálvinizmus angliai alakzatai) játszottak érdemi szerepet, mint a kontemplatív és elvont racionalista materializmus. Marx nem véletlenül jelenti ki: „Ezért a *tevékeny* oldalt... az idealizmus fejtette ki," de csak „elvontan", mivel az idealizmus „természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant".[15]

Weber ugyan kétségtelenül főként az eszmék, a racionalizmus *aktív* mozzanatát állítja előtérbe, de ezt csak annyiban honorálja, amennyiben egy újfajta gazdaságetika kialakítása révén előmozdítja a munkatevékenység következményeinek *kalkulálhatóságát*. Azt a tényt, hogy *ugyanez* a racionalizmus *konzervatív* tendenciák hordozója is lehet, Weber elismeri ugyan (utal például a racionalitás szerepére a papi konzervativizmus különböző alakjainak – indiai brahmanák, zsidó teokrácia, Talmud, a keresztény teológia egy része – rögzítésében). De funkcióinak ezt a kettősségét magyarázni nem tudja, miként azt sem, hogy ez a kategória *különböző világnézeti bázisokon* jelenik meg a történelemben. (Korai alakzataiban vallásos for-

mában, majd különböző idealista filozófiai iskolákhoz, végül pedig materialista filozófiákhoz kötődik.)

A döntő kérdés azonban az, hogy a Hegellel és Marxszal vitázó Weber meg sem vizsgálja a „racionális" és a dialektikus gondolkodásmód viszonyát, hogy számára a dialektika elutasítása egy polgári racionalitás-koncepció talajáról szinte az elemzés *kiindulópontja*. Úgy véljük, ezért tekinti a misztikát is egyértelműen a kvietizmus melegágyának, olyan gondolkodásmódnak, amely aktív cselekvést nem inspirálhat. Ezért nem veszi észre a *misztika kétarcúságát* sem, nem méltatva figyelemre azokat a tendenciákat, amelyek *a misztikától a dialektika irányába* s ezzel egy magasabb típusú társadalmi gondolkodás, a cselekvés másfajta megalapozása, a dialektikának mint „a forradalom algebrájának" kialakulása irányába mutatnak.

A valóságban a hagyományos racionalizmus irányából ugyanúgy el lehetett jutni mind a hatékony, sőt a forradalmi cselekvés, mind pedig az „eszkapizmus", a nem-cselekvés igazolásához, mint a misztika irányából. Marx utal arra, hogy a kezdetben dialektikus ihletésű angol materializmus később „mint *értelmi lény* lép fel, de kifejleszti az értelem könyörtelen következetességét is", „embergyűlölővé" lesz, és „kénytelen testét sanyargatni és *aszkétává* válni", nemet mondván az „anyag költőien érzéki ragyogására".[16] Az aszkézist tehát *Hobbes* materializmusa is megalapozhatta, nemcsak Luther vallásossága, miközben a materialista racionalizmusnak hobbesi, metafizikus típusa inkább ellensége a lényegi társadalmi változásnak, mint előmozdítója. Ez történik, valahányszor – Hegellel szólva – az *értelem* (Verstand) csupán „meghatároz", s képtelen az *ész* (Vernuft) módján, dialektikusan tagadni, s így eljutni egy állapottól a másikig. A felvilágosodás racionalizmusa erre ugyan többnyire képtelennek bizonyult, de hogy ettől a racionalitástól bizonyos pontokon mégis *el lehet jutni* a dialektikához, „az értelmes észhez vagy az eszes értelemhez", azt többek közt Diderot filozófiai életműve is példázza.[17]

Másfelől viszont – mint említettük – a *misztikát* sem lehet csupán az aszketikus-racionális aktivizmus *puszta ellentétének*

tekinteni: ha ezt az elvet akarnánk Weber módján érvényesíteni, erőszakot kellene tennünk a tényeken. (Valószínűleg ezzel függ össze például az is, hogy Weber a Luther gondolatvilágában központi fontosságú misztikus mozzanatot, az *unio mysticát* kénytelen másodrendű jelentőségűvé átminősíteni.) A misztika *bizonyos vonulatai*, amelyek az ember és az isteni lényeg racionális megragadhatatlanságát, ezen keresztül a *cselekvés értelmetlenségét* hangsúlyozták, valóban ilyen, a *kvietizmust rögzítő* motívummá válhattak – példákat találunk erre a hinduizmusban, a hinajána buddhizmusban, a középkori zsidó misztika egy részében (kabbala stb.), Clairvaux-i Bernátnál stb.

Az viszont közismert tény, hogy e misztika más irányzatai *radikális társadalomkritikákhoz* kapcsolódtak, és – még vallási formáikban is – egy magasabb rendű gondolkodásmód kialakulásának előfeltételei közé tartoztak. Weber az általa oly mélyen és koncepciózusan vizsgált zsidó profétizmusban sem értékeli igazán ezt a tendenciát, amely nélkül pedig sem *Ézsaiás* béke-utópiái, sem *Jeremiás* személyes és újért kiáltó társadalomkritikája nem érthető. Éppígy: misztika és vallásos tiltakozás ez összefüggésének figyelmen kívül hagyása lehetetlenné teszi az olyan fontos jelenségek megértését, amilyen a zsidó és keresztény *apokalipszis*, az „új ég és új föld" megvalósulásának a régi világrend pusztulásával egybekapcsolt reménye (lásd *Engels* híres tanulmányait is *A Jelenések könyvéről* vagy *Az őskereszténység történetéről*). Nemkülönben: a középkori misztikusok legjelentősebb vonulata – Eriguena, Abélard, Meister Eckhart, Assisi Ferenc, Cusanus, Tauler, Böhme – éppenséggel nem az adott világ és az adott gondolkodás konzerválója, akkor sem, ha ez a miszticizmus teológiai formákban jelenik meg. Olyan tendenciákról van itt szó, amelyek sajátos, többnyire *panteista* formákban előlegeztek dialektikus és materialisztikus mozzanatokat, s amelyektől nemcsak Luther felé vezetett út, de Bruno, Spinoza, Rousseau és Hegel irányába is.

Természetesen meg lehet érteni Weber állásfoglalását a racionalizmus mellett, sőt honorálni kell fellépése jelentőségét az irracionalitás antidialektikus, metafizikus formáival szemben,

akkor is, ha világosan látjuk, hogy itt egyfajta tudatosan polgári értelem-felfogásról van szó. Végeredményben azonban ez nem elméleti alap *mindenféle* racionalitás kultúrateremtő, gazdaságformáló szerepének egyértelmű és fenntartás nélküli deklarálására, amiként *minden* misztika elméleti homogenizálására, a cselekvést motiváló szerepének tagadására sem.

A VALLÁSI TÍPUS

Weber helyesen ismerte fel, hogy a vallás általános meghatározása nem elégséges annak a *konkrét* szerepnek a megállapításához, amelyet a különböző vallások a társadalmi fejlődésben játszanak. Túlzottnak érezzük azokat a bírálatokat, amelyek a Weber által használt típus-kategóriában pusztán a történelmi általánosság objektív létének dialektikátlan tagadását, sőt „a nyugati kapitalizmus egyszeri voltának bizonyítására szolgáló logikai eszközt" látnak.[18] Mint erre már utaltunk, Weber ugyan a történeti események egyszeriségéből indul ki, de típusfogalma éppen arra szolgál, hogy fellelje az egyedi változatok tengerében mutatkozó *különös* elemet. A marxizmus és Weber felfogása közt nem a konkrétság, a különösség fontosságának elismerése vagy tagadása tekintetében van lényeges ellentét. *Marx*nál azonban a konkrét nem egyéb, mint *a sokféleség egysége*, *sok (absztrakt) meghatározás összefoglalása*, a valóságnak az elvont gondolkodás segítségével történő elméleti rekonstrukciója.[19] *Weber*nél viszont – úgy véljük – az *ideáltípus* olyan rendező elv, amely az egyedi jelenségek közös vonásait írja le, sőt határozza meg: a különös, a tipikus Weber számára *egyben* az általános, az eszmei, az „ideális" elérhető szintje is – az „ideáltípus" terminusa is ezt van hivatva érzékeltetni. Webert tehát eleve nem érdekli sem az általános, sem az „ideáltipikus" kategóriák genezise (mint láttuk, ezeket *kiindulópontnak* tekinti, ahonnan aztán a konkrét etikák, vallások stb. meghatározhatók) – míg Marx absztrakt fogalmai végső soron „*a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozásából*" származnak, amiről akkor sem

szabad megfeledkezni, ha a konkrétum elméleti újratermelésének közvetlenül az elvont meghatározásokból kell kiindulnia.[20]

Weber – Rickerttel szemben – azt hangsúlyozza, hogy a történettudomány egy fontos vonatkozásban még felette is áll a természettudománynak, amennyiben ti. nem laboratóriumi körülmények közt vizsgálja tárgyát, és szükségképpen az eleven *egésszel* van dolga. Ez az „egész" objektíve elsődleges az azt tagoló típusokhoz képest, amelyek „együttvéve is csupán tört részét képezik azon lehetséges kombinációknak, melyek a számos egyedi... tényezőből gondolatilag megalkothatók volnának". (326. old.) Ezen a ponton Weber és egyes strukturalista utódainak felfogása nemcsak abban tér el egymástól, hogy Webertől távol áll a konkrétum szemléletének az a módja, amely azt az összetevő elemek tetszőleges variációjának tekinti, hanem abban is, hogy a tipikust Weber *korrelatív* fogalomnak tartja: „»Tipológiai« a soron következő fejtegetés... abban az értelemben – írja –, hogy azt veszi szemügyre, ami a *gazdasági érzület* nagy ellentéteivel való összefüggés tekintetében tipikus módon fontos a vallási etikák történeti realitásában, és minden egyebet mellőz." (326–327. old.)

A maga módján tehát Weber összekapcsolja a vallási típust „a gazdasági érzület nagy ellentéteivel", a társadalmak pszichoszociális és morális struktúráival – arra törekedvén, hogy így lelje meg a társadalmi cselekvés rendező elveit. Azt sem állíthatjuk, hogy Weber ne látta volna annak fontosságát, hogy valamiképpen tudomásul vegye a társadalmi viszonyok, a vallás, a vallási típus testében feszülő ellentéteket. A vallások – írja – „éppoly kevéssé voltak kiagyalt könyvek, mint az ember sem az. Történelmi, nem pedig logikailag vagy akár csak pszichológiailag ellentmondásmentességre konstruált képződmények voltak... Nem a szabály, a kivétel a »következetesség«". (325. old.) Ezt a felismerést azonban Weber ideáltipikus módszere *nem engedi érvényesülni*. Legfeljebb odáig jut el, hogy elismeri a vallási típus alapvető jellemvonásaival ellentétes tendenciák megjelenését is a valóságos vallási tudatban; *magát a típust nem ellentétes tendenciák meghatározott egységeként fogja fel.*

A racionális és a mágikus, az aszketikus és a misztikus mozzanatok például a reális vallásokban sajátos *egységet* alkotnak, amelyekben az egyik oldal kétségtelenül dominál a másik fölött – Webernél azonban ezek a jegyek meghatározott vallások egymást kizáró, alapvető jellemzői. Ugyanaz a Weber, aki a „következetességet", az ellentmondásmentességet vallotta kivételnek, másutt ennek éppen az ellenkezőjét állítja, és gyakorlatilag „ellentmondás nélküli kozmoszt" keres az ideáltípusban.

Ebből nem lényegtelen következtetések adódnak. *Parsons* (miután igazat ad Webernek az „idealista hisztoricizmussal" szemben, amely – úgymond – képtelen az egyéni cselekvés megérthető motívumainak fogalmi magyarázatára) el kell ismerje: „Weber »a tipikus motívumokat« – amelyek számára a »helyzet kulturális meghatározásait« feltételezték – többnyire úgy fogta fel, mint mereven *változtathatatlan* entitásokat. Így ideáltípusokat használt anyagának merev egységekké való atomizálása végett, amelyek vagy csak »mechanikus« úton voltak kombinálhatók és újrakombinálhatók, vagy magasabb rendű »mintákba« voltak felszívandók... Gyakran élesen elválasztja egymástól a jellegzetes vonásokat, és amikor ez elégtelennek bizonyul, megengedhetetlenül merev magasabb szintű kulturális konfigurációkat posztulál."[21] A dialektika mellőzése az összefüggések helyes visszatükrözésének akadályává válik.

Parsons azonban persze nem valamilyen magasabb szintű dialektikus megoldást igényel, amely bemutatná az ellentétes tendenciák egymásba való átcsapását. Számára olykor az ellentéteknek annyi érzékeltetése is soknak tűnik, amennyit Weber produkált. Weber egyik érdekes gondolatát – azt, hogy a próféták vállalták a normatív renddel való nyílt szembehelyezkedés lehetőségét, ezt erkölcsileg igazolták, s így egyfajta, a fennálló renddel való vallási szakítás képviselőivé váltak – Parsons azon az alapon bírálja, hogy Weber „lebecsüli a változás fokozatosabb és kumulatív folyamatainak lehetőségét".[22] Az azonban, hogy Weber – ha racionalitás-koncepciójának korlátai miatt nem képes is elemezni a társadalomban végbemenő lényegi átalakulások, „áttörések" igazi forrását és menetét – rámutat a radikális

fordulatra mint jelenségre, természetesen érdeme és nem fogyatékossága. Az viszont tény, hogy Weber sem a típusok egymásba való *átmenetét* nem vizsgálja, sem pedig az egyes típusok keretében végbemenő *alakváltozásokat* nem értelmezi. Ideáltípusai a történelem magyarázatára szolgálnak, de *maguk nem történeti jellegű típusok.*

Ez ismét csak összefügg Weber történelemfelfogásának alapjaival: *egyes* folyamatok – például az árutermelés – kibontakozását kíséri figyelemmel, és ezektől próbál felemelkedni – az *ideáltípusok* közvetítésével – az *egészhez.* (Így realizálja például a protestáns etika az árutermelés nyújtotta lehetőséget kapitalista gazdasági érzületté, majd tőkés viszonyokká.) Azt a kérdést tehát, hogy mi adja az ókor óta meglevő árutermelés mindenkori sajátos meghatározottságát, mi különbözteti meg például a feudális árutermelést a tőkés árutermeléstől, saját előfeltevéseihez híven fel sem teszi: számára a részfolyamatokat meghatározó általánosság az *ideáltípusban* ragadható meg és nem az anyagi termelés folyamatában. A protestáns ihletésű racionalitás a szellem szintjén integrálja a kapitalizmust.

A NAGY VALLÁSI RENDSZEREK TIPIKÁJA

Weber minden olvasójára nagy hatással vannak azok a történeti elemzések, amelyek a vallások *tipikus* jellemzőinek egymástól való megkülönböztetésére irányulnak.

Az általa feltárt vallástipológiai eltérések gazdasági, társadalmi hátterét Weber nem hagyja figyelmen kívül. Mint említettük, behatóan vizsgálja egyfelől a tradicionalizmus, másfelől a radikális vallási változás iránti érzékenység szociális összefüggéseit, és arra a következtetésre jut, hogy a *parasztság* (általában az agrárkultúrák hordozóinak) életvitele döntően a hagyományőrzés fő bázisa, míg a *városi* lakosság általában érzékeny a megújulás, a változás követelményei iránt. A városi lakosságon belül a kereskedők, a kézművesek és általában

a „középosztálynak" nevezhető rétegek fogékonyak a változás iránt, míg a legszegényebb rétegek és azok, akik közvetlenül részt vállalnak a politikai felelősségből, ritkán szerepelnek a reformok hívei közt.

Ha arra gondolunk, hogy Weber e ponton ismét csak a (*polgári* értelemben felfogott) racionalisztikus gazdaságetikák és a *paraszti* kultúrák ellentétére gondol, hogy – nem utolsósorban éppen tevékenységének *német* hátterén – milyen élesen tűnnek ki az iparosítás és a *kapitalista* fejlődésnek számos ponton ellenálló, tradicionális, „*porosz*" *jellegű agrárviszonyok* kontroverziái, nem mondhatjuk, hogy Weber elemzése nélkülözi a reális társadalmi alapokat. Weber azonban ezt az ellentmondást általános történelemtipológiai alapként kezeli. Ily módon az a kérdés úgyszólván fel sem merül, hogy mi okozza *a* város és *a* falu, a racionális-progresszista és a mágikus-tradicionalista elem ellentétének kialakulását. Másrészt ezen az alapon némi erőszakot is kellene tenni a történelmen: hiszen például a közép- és kelet-*ázsiai* városokról aligha állítható, hogy antitradicionalisták lettek volna, a próféták által védelmezett, a kialakuló antagonizmusok ellen tiltakozó *zsidó* parasztságról vagy a *görög* népi vallásosság, a Dionüszosz-kultusz, az orfizmus bizonyos irányzataiban kifejezésre jutó rebellióról pedig hogy a hagyomány puszta védelmezője lett volna. Természetesen igaz az, hogy a *megváltásvallások* – elsősorban a kereszténység – alapítói döntően városi lakosok voltak, s az is, hogy a reformáció fő irányai is kötődnek valamilyen városi életformához. De a fő feladat még hátravan: vizsgálni kell e városok tényleges, konkrét arculatát, társadalmi-termelési funkcióit ahhoz, hogy megérthessük, miért éppen *bizonyos típusú* városok váltak a vallási „áttörés" színterévé.

Webert mindenekelőtt az *európai* fejlődés érdekli. Tekintsünk most el attól, hogy a nem-európai városokat – túlságosan is magától értetődő módon – az európai modell szerint fogja fel, hogy például Jeruzsálemet megszorítás nélkül *polisznak* tekinti. Ami viszont Európát, az újkori Európát illeti, éles szemmel veszi észre azt a mozzanatot, amely a városi talajon végbemenő vallási

változás egyik, ha éppen nem fő tényezője volt. „Racionális gazdaság szakszerű *üzemeltetést* jelent. *Pénzbeli* árakhoz kell igazodnia, ahogyan azok a *piacon* az emberek közötti érdekharcokban kialakulnak." Látja a pénzviszonyok szerepét a vallási szféra szűkítésében, a szekularizációban is („Elvon papot, hívet mellőletek" – írja *Shakespeare* is az aranyról): „A pénz ugyanakkor – hangsúlyozza Weber – a legelvontabb, »legszemélytelenebb« dolog, ami csak a világon létezik. A modern racionális kapitalista gazdaság kozmosza így, minél inkább követi saját immanens öntörvényűségét, annál hozzáférhetetlenebb minden, bárminemű vallásos testvériség-etikával kapcsolatban egyáltalán szóba jövő viszony számára." (*A vallásos világelutasítás*... 350. old.)

Valóban: az árutermelés, a tőkés piac kialakulása új *kihívás* volt a szeretet-etikával szemben, s az is igaz, hogy erre a *katolikus* szerzetesi aszkézis azzal reagált, hogy megtiltotta a személy szerinti tulajdonbírást, sőt olykor már elutasította a munkavégzést is. A *puritán* hivatáséthosz viszont felértékelte a munkát, elfogadta a „teremtményien hitványként és romlottként értékvesztettnek látott ökonómiai kozmosz eltárgyiasítottságát" is, de azon az áron, hogy le kellett mondania „a szeretet univerzalizmusáról", sőt voltaképpen a megváltásról is mint az ember által elérhető célról, „egy megalapozatlan, ám mindenkor csak partikuláris kegyelem javára" (352. old.).

A *protestáns etika* tehát *előkészítette* a tőkés gazdálkodás térhódítását (és *maga ki is egészítette azt*), a *kapitalizmus*, ez az „eltárgyiasult ökonómiai kozmosz" viszont „hozzáférhetetlenebbé" vált a vallási szabályozás számára és szekularizációhoz vezetett.

A valóságban azonban a reformáció nemcsak előkészítette és kiegészítette[23], de valamiképpen *ki is fejezte* a tőkés piac viszonyait: azzal, hogy az *egyes embert* tette meg a vallás szubjektumává, azzal, hogy isten személyes evilági jelenlétét a háttérből tevékenykedő *deus absconditus* képével váltotta fel, azzal is, hogy minden embert a *maga papjává* tett, s ezáltal – legalábbis kezdetben – az embereknek hasonlóan *formális* egyenlőségét

valósította meg az egyházban, mint amilyen a termelőké a tőkés piacon. A munkatermékek árukká változása éppen azt jelenti, hogy ezek „érzékileg érzékfeletti" (Marx) dolgokká válnak. A transzcendencia, amelyet katolikus alakjában emberi-isteni intézmény, a katolikus anyaszentegyház hordozott, az eredeti protestantizmusban *nem* valamely külön *intézmény* attributumaként, hanem *dolgok* viszonyának fantasztikus, fetisisztikus formájában áll most előttünk.

Nem kérhetjük számon Weberen a marxi áru- és pénzelméletet. Tény azonban, hogy saját ideáltípus-felfogása korlátozta őt *a katolikus és a protestáns kereszténység* közti viszony teljesebb ábrázolásában is. (Végtére is a katolicizmus bizonyos alakzatai – gondoljunk csak Aquinói Tamásra és általában a dominikánus-arisztoteliánus skolasztikára – nem kevésbé, hanem *inkább* voltak „racionalisztikusak", mint Kálvin vagy Zwingli teológiája, aminthogy a reformációnak Weber által alapjában véve ignorált népi formái – úgy is mint a XV–XVI. századi parasztháborúk ideológiái – nemritkán abból a mágikus-misztikus tradícióból táplálkoztak, amelyet Weber leginkább a katolicizmussal rokonít.) E tipizálás erényei és fogyatékosságai észlelhetők azon a – talán nem elégséges figyelemre méltatott – vizsgálódáson is, amellyel Weber a Nyugat és a Kelet vallásainak viszonyát kívánta megvilágítani.

Az elgondolható két szélső pont Weber „vallási kozmoszában": egyfelől az *evilági-aszketikus* pólus (jellegzetesen a *protestantizmusban* ölt testet) és a *túlvilági-misztikus* (legjellegzetesebb hordozója a *buddhizmus*). Hagyjuk most figyelmen kívül protestantizmus és buddhizmus feltűnő formális hasonlóságait: az egyes ember vallási szerepének hangsúlyozását az intézménnyel, a papsággal szemben, az adott világi rend természetfölötti eredetének tagadását, a kultusz üdvösségszerző szerepének mellőzését, a rossz kiirthatatlanságának erőteljes hangsúlyait, az aszkézis centrális szerepének elismerését. *Abban a vonatkozásban*, amelyet Weber kiemel – a munka felmagasztalása, illetve misztikus leértékelése tekintetében – ez a két vallás valóban az egyfelől az *újkori Európa*, másfelől *Közép-* és *Kelet-Ázsia* vallásai

közötti sajátos ellentét reprezentánsának tekinthető. Ha *csak* a gazdasági tevékenység motivációja és az üdv alanya szempontjából vizsgáljuk e két típuscsoportot (ami persze nem okvetlenül az ázsiai gondolkodás szempontja, sőt kései európai gondolati modellek ázsiai kivetítése is lehet), akkor egyenesen szinte áthidalhatatlan köztük az ellentét.

„...egyfelől az aktív aszkézis: *cselekedni*, az istentől akartat az ő szerszámaként, másfelől a misztikus kontemplatív üdv-*birtoklás*, ami valaminek a »meglevését« hivatott jelenteni... Ellentétük gyökeres, amint egyik oldalon a cselekvési aszkézis a világon belül, annak racionális alakítójaként hat, mint a romlott teremtmény megfékezője világi »hivatásban« folytatott munkával (világon belüli [evilági] aszkézis) és másfelől amint a misztika a maga részét illetően teljes következetességgel végigviszi a radikális világtól menekülést (világtól menekítő kontempláció)." A *cselekvési aszkézis* korlátozottabb formája az, amikor arra szorítkozunk, hogy *saját romlottságunkat* fékezzük meg, a *kontemplatív misztika* mérsékeltebb alakja pedig az, ha *„a világ rendjén belül"* marad, és nem viszi végig következetesen a világtól való menekülést. A két típus tehát a gyakorlatban elmosódhat, de „a külsőre hasonló burok alatt ellentétük továbbra is fennmarad". Az utóbb említett misztikus ugyan a „világon belül" marad, de a *világ ellenében* él, azért, hogy ezzel kegyelmi állapotát biztosítsa a misztikus élmény révén – míg az aszkézis (még „világtól menekítő" formáiban is) isten kívánta aktív megváltás-teljesítményekben elégül ki. (Lásd *A vallásos világelutasítás...* 342–343. old.)

Ha Weber nem vizsgálja is (és módszertani elvei következtében csak kevéssé is vizsgálhatja) e kétféle vallási típus történelmi-társadalmi hátterét, *fenomenológiai-morfológiai szempontból* helyesen disztingvál a vallások két nagy történelmi változata – egyfelől ezek *keleti*, „ázsiai", másfelől *nyugati* (keresztény és zsidó) formája – közt, amely utóbbihoz – bizonyos ázsiai jegyek kétségtelen megléte ellenére – az iszlámot is kapcsolhatjuk. Gondolkodói érzékenységét mutatja, hogy jelzi: az aszkézis racionális formái jelen lehetnek az indiai intellektualizmusban,

a zsidók racionalista etikája viszont alig vezetett aszkézisre – hogy tehát ezúttal is elismeri: *nincsenek* tiszta formák. Más szavakkal azt is mondhatnánk: ezen a kerülő úton is kiderül, hogy a weberi tipológia mindenekelőtt az európai *protestantizmus* szemszögéből tekinti át és határolja el egymástól a különböző alakzatokat. Mégis (figyelmen kívül hagyva azt a korábban már hangsúlyozott tényt, hogy e típusokat magukat is ellentmondásos képleteknek kell felfognunk), a kontemplatív-kvietisztikus, meditatív elemet Weber joggal hozza összefüggésbe India (és részben Kína) világával, a vallásosság aktivisztikus, „racionalizáló", „immanens" változatait pedig Európával, főként a kereszténységgel.

Ezt már csak azért is érdemes hangsúlyozni, mert a vallás-elméletben elterjedtek olyan megállapítások, amelyek a vallásnak – egyoldalúan – a kvietizmus, a *függés* konzerválásában játszott szerepét emelik ki, s ignorálják azt a tényt, hogy ez csak a vallás bizonyos történeti formáira érvényes, a vallás egészének jellemzéséhez azonban semmiképpen sem elégséges. Abból a marxi tézisből, amely szerint „mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra indítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat"[24], éppenséggel az következik, hogy a vallás – mint az emberi *gyakorlat* illuzórikus kifejezése és kiegészítése – *bizonyos értelemben* akkor is *aktív* szerepet játszik az életben, ha a tevékenység lényegtelenségét hangsúlyozza – nem szólva a tevékenység vallási felértékeléséről. Ha tehát a marxizmus oldaláról kritika éri Webert, annak nem szabad arra szorítkoznia, hogy a vallási aktivitás gazdasági megalapozásának hiányát kérje számon, érvényesítenie kell azt a felismerést is, hogy még a kontemplatívnak tűnő misztikában is *feszültség* halmozódik fel a világgal szemben, amely – tegyük hozzá – adott esetben kirobbanó aktivitásban, olykor politikai, forradalmi tevékenységben is megjelenhet. Mint tudjuk, a *tao*-misztika Kínában egyfelől a természeti-erkölcsi világrend *változtathatatlanságának* hirdetője, másfelől, amikor a fennálló uralmi rendszer és a természetes-erkölcsi harmónia közti ellentét kiáltóvá lesz – *pa-*

rasztfelkelések ideológiája. A zsidó *apokalipszis* egyfelől *várakozást* fejez ki Jahve napjára, a végső igazságtételre, másfelől – ahogyan ezt *Dániel* esetében valószínűsíthetjük – a Juda Makkabi-féle nemzeti *felkelés* eszmei zászlaja. A *reformátorok* elődei részben éppen „antiracionalisták" voltak, mint Duns Scotus vagy Husz kelyhesei, részben kifejezetten misztikusok is, akiknek bibliája a Jelenések könyve volt – mint általában az eretnekeknek –, de a *paruszia*, a második eljövetel várása szüntelenül átcsap náluk a végső igazságtétel vallási és politikai előkészítésébe.

Így tehát véleményünk szerint Webernek nem hibája, hanem erénye, hogy kiemelte a vallási aktivitás jelentőségét, ha a misztikának társadalmi aktivitásba való átcsapását nem méltatta is kellő figyelemre. Ami viszont magyarázatra szorul, az a vallásosság e két formájának történeti *elválási folyamata*. Weber – helyesen – mind az aszketikus, mind a misztikus típust *mágikus* forrásból eredezteti: az aszkézis mindenekelőtt „a karizmatikus minőség fejlesztésében" gyökerezik – „a próféta fejlődéstörténeti előfutára a varázsló" –, és mind a próféta, mind az üdvözítő mágikus karizma révén legitimálódik. Céljuk bizonyos üdvjavak megszerzése, a megváltás felé való törekvés erősítése és ezen át – *objektíve* – az életvitel racionalizálása. Minél következetesebbek az erre irányuló etikák, minél inkább racionalizálják az ember belső világát, annál erősebb feszültség alakul ki köztük és a külvilág közt.

Úgy véljük, vitatható az, amit Weber állít, hogy „az első hatalom, amellyel a megváltásprófféciák konfliktusba kerülnek, mihelyt tisztán vallási alapú közösségeket hoznak létre, a természetes nemzetségi kötelék". (*A vallásos világelutasítás*... 347. old.) Hiszen – mint erre már utaltunk – ilyen „tiszta" vallási közösségek történetileg csak igen későn jöhetnek létre (a vallások fontos jellemzője legalább a hellenizmus korszakáig egyben a „természetes" közösségekhez és etnikumokhoz való szerves kapcsolódásuk), a vallástörténetileg fontos kivételek esetén pedig – amilyen éppen a zsidó közösség a babilóniai fogság idején, amikor nem rendelkezhetett állami-társadalmi

alappal, és így valóban tiszavirág-életű „*tiszta*" vallási közösség volt – már aligha lehet a nemzetségi viszonyok dominanciájáról beszélni.

Weber mégis jól látja, hogy itt a vallásoknak valóban új típusa van kialakulóban, amelyre a világgal szembeni *erkölcsi feszültség*, nem pedig az abban való *feloldódás* tudata a jellemző, s ezt a feszültséget mindinkább *tudatosítják* – szemben a *ritualisztikus* (Weber szerint a mágia rontástól védő, „passzív" eleméből származó) vallásossággal. (Annak viszont Weber némileg kisebb figyelmet szentel, miként válhat e feszültség tudomásulvétele *maga is* a belenyugvás, a cselekvés korlátozásának feltételévé.) A világon belüli aszkézis „organikus társadalometikájának" álláspontjáról tekintve aztán a miszticizmus, amely nem képes arra ösztönözni az egyedet, hogy élete *módszeres* racionális formálásával munkálkodjék saját üdve érdekében, átszellemített volta ellenére is testvérietlen, csak saját karizmáját élvező magatartás marad. S jóllehet mindkét típus „végül is átkot mond ki a társadalmi világra", az „organikus" vallásetika a világot a maga romlottságával együtt mégis belefoglalja az *isteni üdvtervbe*, amit a misztikus megengedhetetlennek tart.

Ez az a pont, ahol Weber a „misztikus" és „aszketikus" vallásosság további mozzanatainak elemzését megkezdhetné. Erre azonban már kevésbé jutott idő: elemzéseiben visszakanyarodik a kontemplatív és aktív vallási elem szerepének vizsgálatához, főként ahhoz a már érintett gondolatához, hogy a tudomány (és részben a művészet) a megváltásvallások konkurrensévé válik. Ne kövessük ezúttal az idevágó fontos eszméit: maradjunk a vallási típusmeghatározás problematikájánál.

Az egyik kérdés, aminek továbbgondolása szükségesnek látszik, a keleti miszticizmusnak mint valamiféle *spirituális önzésnek az aszkézis önkorlátozásával való ellentétéből* adódik. Úgy véljük, Weber ezen a ponton a felszínen marad. A keleti miszticizmusban valóban alig merül fel a *közösség* üdvének kérdése. De ez nem az egyed kifejlettségének, hanem éppenséggel fejletlenségének következménye, annak a közérzetnek és köztudatnak a folyománya, hogy az emberi közösségek elvileg

nem szabadulhatnak meg a *lét* egyetemes határozmányainak tekintett *kíntól, szenvedéstől* – még természetfölötti segítséggel sem. „Az egyén végképp csak úgy menekülhet a változásaiban is mindig-ugyanaz (mindig-keserves) világ inzultusaitól és végül magától a világtól is, csak úgy üdvözülhet, ha tudomásul veszi, megérti a transzcendens kozmikus-morális törvény tartalmát, az egyes ember önkorlátozásának, önlegyőzésének, vágyai kioltásának szükségességét, más szóval: ha aláveti magát a felette uralkodó világrendnek. Csak ez – az intellektuális meditáció, intuíció, vagy a kultuszban való részvétel révén biztosítható – magatartás juttathat el ahhoz a belső nyugalomhoz, amely segít elviselni a világ kínjait..."[25]

Az egyed itt *nem* válhat *aszkétává* (legfeljebb egy vékony oligarcha-réteg tűzheti ki ezt a célt), mert alig van *miről* lemondania, *nem* tűzheti ki célul „erkölcsi kozmoszának" *racionalizálását*, mivel egy ilyen *egyéni* etikum feltétele egyén és társadalom viszonyának – a Keleten hiányzó – *tagoltsága* volna, nem képes a vallásban *szembeszegülni* a világgal, mivel a valóságban is csak kevéssé tudja egyediségét *megkülönböztetni* tőle, és alig képes kifejezni *tevékeny* voltát, hiszen saját élettevékenysége jóformán csak a fennálló *reprodukciójára* képes, sőt olykor arra sem. Így a Keleten aligha lehet elgondolni olyan *individuális* etikát, amely az evilági aszkézis révén az eredeti tőkefelhalmozás hatékony eszköze lehetne – hiszen a tőke korábbi formái itt sorozatosan csődöt mondtak, nem bizonyultak képesnek a hagyományos viszonyok szétzúzására. Így a felhalmozás reális lehetősége éppúgy nem jöhetett létre, amiként az individuális személyiség sem, aki különérdekét a másikéval szembeszegezhette volna.

Mindez természetesen a gazdasági-társadalmi viszonyok vizsgálatára irányítja figyelmünket: nemcsak az tehát a kérdés, *miért* jöhetett létre az aktivisztikus, racionalisztikus, gazdaságetikai gondolkodás a Nyugaton, az is probléma, *miért nem* járta be Ázsia (és Afrika, a prekolumbiánus Amerika stb.) ezt az utat. Ily módon itt a „miszticizmus" az „aszkézis" előzményének tekinthető, de olyan előzménynek, amely hatalmas területeken

és hosszú időszakon át *nem volt képes túllépni saját árnyékán.* Weber tézisének, mely szerint az evilági kapitalizmust igazában a protestáns etika segítette a világra, hátulütője a másik kérdés: *hogyan lehetséges*, hogy Ázsia *nem volt képes* önerejéből olyan eszmét teremteni, amely a kapitalizmuséhoz hasonló robbanást idézett volna elő, hogyan lehetséges, hogy a sínek átváltását itt nem „tisztán vallási" eszmék, hanem a XVIII–XIX. században behatoló európai tőke idézte elő?

Az *ázsiai termelési mód* marxi eszméje sokban hozzájárult a probléma magyarázatához. A kis közösségek, amelyek „az emberi szellemet a lehető legszűkebb körre korlátozták, ... megfosztották minden nagyságától és történelmi energiától", amelyek „egy önfejlődő társadalmi állapotot változhatatlan természeti végzetté alakítottak át"[26], ahol „a naturális gazdaság általános jellegénél fogva a termékjáradék formája nagyon alkalmas arra, hogy mozdulatlan társadalmi állapotok alapjául szolgáljon, amint ezt pl. Ázsiában látjuk"[27], az, hogy „a községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlen tekintélyével hat"[28] – mindezt aligha lehet a Weber által is jelzett tipológiai különbség magyarázatánál figyelmen kívül hagynunk.

Nem volna szabad persze megállnunk a marxi citátumoknál, bármennyire tartalmasak és helytállóak is. Azért sem, mert Marx óta sok mindent tudtunk meg az ázsiai közösségek konkrét sajátosságairól, formáik sokféleségéről. Weber figyelmeztetését is érdemes megszívlelnünk. Ha nincs is igaza abban, hogy e képződmények végső soron vallási eszmékre vezethetők vissza, napjainkig látható a vallások hatalmas tehetetlenségi nyomatéka a társadalmi viszonyok rögzítésében; nemkülönben tanulmányozandó a szerepük bizonyos sajátos társadalmi vonások (gondoljunk csak az indiai kasztrendszer és a brahmin-vallás összefüggésére) *kirajzolásában* is.

Mindennek feltétele azonban az, hogy az ortodox Weber-követőkkel szemben is ismerjük fel: az európai fejlődés a történelem *tipikus* vonulata, de nem *egyedüli* lehetősége. Fontosságát nem csorbítja, ha Ázsiától, Afrikától, Latin-Amerikától

nem azt várjuk, hogy szolgailag kövesse Európát és Amerikát, hanem hogy *a maga feltételeinek és tradíciójának megfelelően* sajátítsa el azokat az értékeket is, amelyeket a nyugati antikvitás, feudalizmus és kapitalizmus produkált.

A racionalitás zsidó, görög és keresztény fogantatású, ám – Weber megfogalmazásában – polgári eszméjét mindenütt át fogják valamiképpen venni, ahol az élet produktív és reproduktív erőit mederbe kívánják terelni, koncentrálni akarják. De sehol – sem a szocialista talajon, sem a fejlődő országokban – nem lesz ez az „átvétel" valamilyen ideáltípus követésével azonos: *meg is változtatják* azt. Optimális esetben egy dialektikusabb gondolkodásmód emeli magasabb hatványra ezt a racionalitást, olykor azonban olyan problematikus, átmeneti formák között vezet az út, amelyek közvetlenül néha éppen nem-racionálisaknak tűnnek. Az „aszkézis" eltűnik abban a formájában, ahogyan a kapitalizmus létrejöttében bábáskodott, de megmarad mint társadalmilag nélkülözhetetlen önuralom, önfegyelem, sőt – a szükséges mértékben – önkorlátozás is. A „misztika" eltűnik ázsiai és európai alakjaiban egyaránt. De – mint említettük – innen is vezethet út egy magasabb típusú, a racionalitást nem kizáró, hanem feltételező dialektikus gondolkodásmódhoz. Az ősi közvetlenségtől van út – a „misztikus" és „racionális" közvetítéseken át – egy magasabb típusú „közvetlenséghez", értelem, ész és érzelem, egyén, társadalom és természet magasabb fokú dialektikus egységéhez.

Mindez feltételezi a „nyugati" és „keleti" kultúra fő értékeinek megőrzését, de – ne feledjük – meghaladásukat, osztálykorlátaik áttörését is. Ha Weber gazdag életművét a tudományban valóban gyümölcsöztetni kívánjuk, értenünk kell ahhoz, hogy fontos eredményeinek értékelésekor tekintetbe vegyük azt a társadalmi közeget, amelynek öntudatos képviselője volt. Max Weber *liberális európai polgárként* tekintett világára és annak előtörténetére. Műve átfogóbb értékelésének kétirányúnak kellene lennie: differenciáltan bírálnia kell az Európa-központú *polgári* szemléletből adódó egyoldalúságait, éppen azért, hogy *helytálló* elemzéseit, érvényes megállapításainak sokaságát hasznosítani

tudja a vallások társadalmi képének, típusaik kölcsönös viszonyának pontosabb, mélyebb megrajzolásában.

JEGYZETEK

[1] *T. Parsons:* Sociological Theory and Modern Society. New York–London 1967. 43–45. old.

[2] Vö. *R. N. Bellah:* Durkheim and History. American Sociological Review, 1959. 447. old.

[3] *Engels* levele Joseph Blochhoz. 1890. szept. 21–22. MEM 37. köt. 453–454. old.

[4] *Engels:* Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 21. köt. 291. old.

[5] Vö. például *Chr. T. Jonassen:* The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Norway. American Sociological Review, 1947. 676–686. old.

[6] A zárójelben hivatkozott tanulmányok, illetve szövegek oldalszámai a *Max Weber:* A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (Gondolat Kiadó 1981) című kötetre vonatkoznak.

[7] In *H. H. Gerth – C. Wright Mills:* From Max Weber: Essays in Sociology. London 1948. 63. old.

[8] *E. Fischoff:* The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, the History of a Controversy. In *S. N. Eisenstadt* (szerk.): The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View. New York 1968.

[9] Vö. *T. Parsons:* Sociological Theory and Modern Society. 72–73. old.: „Weber a vallási orientáció tényezőjének mint a folyamat iniciatív és differenciáló tényezőjének elsődleges oki jelentőséget tulajdonít. Weber világosan ragaszkodott ama eszmék független jelentőségéhez, amelyek a jelentés problémáinak megoldásaként alakultak ki és a vallási érdekek függetlenségének jelentőségéhez, amelyek ezen a kereten belül működnek."

[10] *M. Hill:* A Sociology of Religion. 180. old.

[11] Részletesebben lásd többek közt „Az óizraeli vallás történelmi típusáról" című tanulmányt e kötetben.

[12] Részletesebben lásd *Lukács József:* Istenek útjai. Budapest 1974. 58–69. old.

[13] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 81. old.

[14] *Lukács György:* Az ész trónfosztása. Budapest 1965. 74. old.
[15] *Marx:* Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. 7. old.
[16] *Marx:* A szent család. MEM 2. köt. 127. old.
[17] Vö. *Hegel:* A logika tudománya. Budapest 1979. 4. old.
[18] Vö. *G. Korf:* Ausbruch aus dem „Gehäuse der Hörigkeit". Kritik der Kulturtheorien Max Webers und Herbert Marcuses. Berlin 1971. 27. old.
[19] Lásd *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 26–27. old.
[20] Megjegyzendő, hogy Weber típus-elmélete inkább csak *implicite* van jelen korábbi írásaiban. Élete utolsó éveiben ugyan viszonylag részletesebben foglalkozik módszere alapkérdéseivel, de legtöbbször ekkor is csak konkrét elemzésekhez fűzött rövidebb-hosszabb megjegyzések, nem pedig rendszeres kifejtés formájában. Parsons helyesen jegyzi meg: „...gondos és mélyen kritikai elemzés volna szükséges ahhoz, hogy feltárjuk a konceptuális sémát, amelyet Weber használt, és az implikált fogalmi sémában valóban nemcsak komoly hiányok, de bizonyosan nagy mennyiségű következetlenség is található." (*T. Parsons:* Sociological Theory and Modern Society. 41. old.)
[21] Uo. 75. old.
[22] Uo. 76. old.
[23] Az, hogy Weber a társadalmi viszonyok *vallási kifejezését mint olyat* nem tartja igazán vizsgálatra érdemesnek, természetesen összefügg módszertani-elméleti elveivel, ahol is a vallási *konstitúció* kerül előtérbe. Jellemző, hogy a világ vallási elsajátításának egészét tekintve is csak „*a vallásos világelutasítást*", tehát a világ vallási alapú megítélését és kiegészítését tartja vizsgálatra érdemesnek.
[24] *Marx:* Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. 9. old.
[25] *Lukács József:* Istenek útjai. 166–167. old.
[26] *Marx:* A brit uralom Indiában. MEM 9. köt. 124–125. old.
[27] *Marx:* A tőke. III. köt. MEM 25. köt. 763. old.
[28] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 336. old.

Világvallásokról – hangsúlyozott többes számban

GLASENAPP ÉS AZ ÖSSZEHASONLÍTÓ VALLÁSTÖRTÉNET

Helmuth von *Glasenapp*nak, a keleti vallások és az összehasonlító vallástörténet neves német kutatójának népszerű műve az öt világvallásról – sorrendben: a hinduizmusról, a buddhizmusról, a kínai univerzizmusról, a kereszténységről és az iszlámról – nyújt részletekben gazdag és ugyanakkor lényegre törő képet. Világvallásokról van szó, tudatosan és határozottan *többes számban*, mivel a szerző minden vallást történelmileg meghatározott képződménynek tekint. Ezek Glasenapp szerint „egy általunk mindenkor csupán tökéletlenül és részlegesen felfogható metafizikai (természetfeletti)"[1] kifejezései (más szóval: egy valóságosan létező, de általunk csak tökéletlenül ismert, természeten túli valóságból következnek), jóllehet magukat többnyire az egyedül üdvözítő igazság képviselőinek vélik. Azonban – hangsúlyozza Glasenapp – az „összehasonlító vallástudomány egyetlen vallás ilyen totalitásigényét sem ismerheti el" (7. old.), vagyis a szerző kritikával illeti az egyes vallásokat, ha azok *egyedül önmagukat* tekintik e metafizikum hiteles közvetítőjének.

Ez az utóbbi megállapítás nem marad puszta deklaráció. A szerzőt éppen a vallások rendszerének és történetének kitűnő ismerete késztethette arra, hogy könyvében feltárja a különböző vallások kölcsönhatásait, sőt, hogy külön fejezetet szenteljen a kölcsönös kritikának, amellyel egymást illették. E tárgyalási módszer segítségével aztán Glasenapp könyve sikeresen relativizálja a világvallások doktrinális és kultikus rendszereit, felhívva a figyelmet a közöttük mutatkozó lényeges különbségekre is. Ugyanez az oka annak is, hogy a nagy világvallások

szemléletes leírásának olvasása közben nem is igen érzi az olvasó a közös „metafizikai" hátteret, amelynek e vallások egyaránt kifejezői volnának.

Ellenkezőleg, a róluk festett friss és sokoldalú kép a marxizmus valláselméletének kutatóját is további gondolkodásra ösztönzi: mi lehet az oka annak, hogy korunkban már egyetlen komoly gondolkodó sem részesíthet nyíltan előnyben a siker reményében más vallási rendszerek ellenében valamely *kitüntetett* vallást? Ezúttal nem is annyira azt a kérdést kell feltennünk magunknak: mi okozhatta, hogy az emberek „metafizikai" formában válaszoltak sorsuk kérdéseire (ennek irodalma egyébként eléggé közismert), mint inkább azt: miért öltöttek az e kérdésekre fogalmazott vallási válaszok oly feltűnően *különböző formákat?* A társadalmi viszonyok milyen különbözősége tükröződik a világvallások különbségeiben, ellentéteiben, és mi a jelentősége annak, hogy ezt a képet éppen vallásos szerkezetek formálják-deformálják? Az alábbiakban ezekhez a kérdésekhez kísérlünk meg néhány megjegyzést fűzni.

A VALLÁSTIPOLÓGIA TÖRTÉNETÉBŐL

A középkori Európa embere számára a vallás többé-kevésbé azonos volt a *kereszténységgel.* A hivatalos kereszténységtől eltérő hiedelemrendszereket pogányságnak, eretnekségnek, babonának minősítették, s e kerülő úton elismerték ugyan létüket, de mivel a kereszténység magát a kinyilatkoztatás egyedül helyes tolmácsának tekintette, semmiképpen sem méltatták a hinduizmust, az iszlámot vagy a buddhizmust érdemi elismerésre.

A *polgárosodás* azonban két vonatkozásban is új helyzetet eredményezett. Egyrészt a gyarmatosítók szemtől szembe találták magukat e hatalmas vallási rendszerekkel, amelyeket a keresztény egyházaknak már csak azért is figyelemre kellett méltatniok, mert beható elemzés nélkül misszióik meg sem kezdhették munkájukat. Ez a tisztán gyakorlati cél ösztönözte

a jezsuitákat *(Xavéri Ferenc)* a keleti vallások megismerésére, s noha természetesen e vallásokban legfeljebb valamilyen „ősi" kinyilatkoztatás eltorzult formáit vélték felismerni, nem térhettek ki a kereszténységhez hasonló és az attól eltérő elemek számbavétele elől. Hasonló úton haladtak kétszáz évvel később *Carey* baptista misszionáriusai is, akik elsőként kezdték meg az *indiai* szent könyvek tanulmányozását és lefordítását; őket később egy másik misszionárius, James *Legge* követte a *kínai* klasszikusok tolmácsolásának munkájában.

Mondanunk sem kell, hogy a missziók viszonylagos eredménytelensége Ázsiában (a lakosságnak mintegy 2,5%-a vált itt napjainkig kereszténnyé) és Afrikában (az európai telepesekkel együtt a földrész lakosságának 10–12%-a keresztény) csak fokozta az érdeklődést egyházi körökben is a szívós ellenállást mutató nem-keresztény világvallások iránt. A gyarmati rendszer felbomlása s a különböző nem-keresztény vallásoknak a fejlődő országok életében játszott nem kevéssé ellentmondásos, de jelentős szerepe pedig végképp nyilvánvalóvá tette: a kereszténységnek – ha befolyásának csökkenését lassítani akarja – számot kell vetnie a többi világvallás sajátosságaival, vizsgálnia kell befolyásuk okait, sőt: keresnie kell a hinduizmussal, a buddhizmussal, az iszlámmal folytatandó „párbeszéd" útjait-módjait is. A történetírás elfogult Európa-centrizmusával egyetemben leáldozott a vallástudományban is a *kereszténységközpontú* szemlélet napja. Glasenapp ennek az immár több évszázados fejlődésnek a következményeit foglalja össze; e fordulat nélkül könyve nem is születhetett volna meg.

Nem kevésbé fontos következményeket eredményezett az újkori fejlődés a tudomány világában is. A polgári társadalom kialakulása s a tőkés nagyipar fejlődése olyan helyzetet teremtett, amelyben a vallási szabályozók helyét – különösen a közélet szférájában – mindinkább nem-vallásos, profán ideológiák vették át, ahol a korábban vallási keretben fellépő társadalmi tudatformák (a tudomány, a művészet, a filozófia, a politikai és jogi gondolkodás stb.) kiküzdötték autonómiájukat; a munkásmozgalom és a tudományos szocializmus megjelenése, majd

az első szocialista forradalmak győzelme pedig elmélyítette és kiteljesítette a szekularizációnak, a vallásosság részleges visszavonulásának és marginalizációjának folyamatát.

Ezek a viszonyok ugyanakkor – legalábbis a XVII–XVIII. század óta – lendületet adtak a vallások tudományos vizsgálatának, ami szükségképpen „kinyilatkoztatott" tartalmaik kritikáját is eredményezte. A XVIII. század óta alig lépett fel jelentősebb keresztény gondolkodó – hangsúlyozza Glasenapp is, és hozzáteszi: „De még azoknál a gondolkodóknál is, akik megmaradtak az egyház kebelében, sőt tevékenykednek is ott, csekély szerepet játszik a voltaképpeni keresztény elképzelés, vallási nézeteik inkább egy filozófiailag többé-kevésbé átszellemített *teizmus*ra korlátozódnak, tehát olyan tanításra, amely az iszlámnak és a hinduizmusnak is sajátja." (281. old.)

A kereszténység *egyedül üdvözítő* voltát és *kinyilatkoztatott* tartalmát már a reneszánszban, sőt a kései középkorban is kezdték bírálni; e bírálat első formáinak módszerét viszonylag tisztán szemlélhetjük a *De tribus impostoribus* (A három szélhámosról) című pamfletban (legrégibb ránk maradt kiadása XVI. századbeli, de maga a mű valószínűleg a XIII–XIV. században, az Ibéri félszigeten született). Ez a gúnyirat a kereszténység, a zsidó és a mohamedán vallás alapelveit veti össze egymással, hogy kijelenthesse: mindhárom, közös és eltérő vonásokat egyaránt felmutató vallás *csalás és megtévesztés* eredménye, az igazi vallást a *természet* elveiből kell tudni levezetni. A vallás végső tartalmainak és a rájuk rakódott szélhámosság szülte hordalékoknak a megkülönböztetésére irányul a humanisták – *Erasmus*, *Reuchlin* – törekvése is, akik időnként rámutatnak a kereszténység és más vallások hasonlóságaira és ellentéteire is.

Spinoza a *Tractatus theologico-politicus*ban meghaladja ezt a módszert, amennyiben utat tör a Szentírás történeti és filozófiai kritikája számára. A *Bayle* fellépése utáni időszakban főként a francia enciklopédisták *(Diderot, Holbach)* mélyreható filozófiai kritikának vetik alá a vallást, a német klasszikus filozófia pedig már megteremti a vallás emberi alapja vizsgálatának

előfeltételeit is. Mindazonáltal „a" vallás gyakorlatilag a zsidó-keresztény hagyományt jelenti számukra, s így a *De tribus impostoribus* által kezdeményezett összehasonlító szemlélet tágas látóköre – nem utolsósorban az ellenreformáció hatására – Európa-szerte beszűkült. Még *Hegel* zsenije sem volt többre képes, mint hogy – a vallás egész fejlődéstörténetét áttekintve – három szakaszt különböztessen meg benne: a természetes vallást, a művészeti vallást (a görög fejlődést) és a kinyilatkoztatott vallást, amelynek tiszta formája a kereszténység. *Feuerbach* materializmusának antropológiai nézőpontja – az a körülmény, hogy a vallásmeghatározást az ember kevessé változó „antropológiai" vonásaiban kereste – pedig eleve megnehezítette a történeti összehasonlítást.

Bizonyára nem véletlen, hogy a vallás keletkezésének első újkori filozófiai magyarázatai éppen a klasszikus polgári fejlődés hazájában, a XVII–XVIII. századi *Angliában* születnek meg *(Locke, Toland, Cherbury, Collins)*, s éppúgy az sem, hogy a XIX. századi angol pozitivista vallásetnológia *(Spencer, Tylor)* az, amely ezt a hagyományt – részben az angol gyarmatbirodalom ideológiai tapasztalatai nyomán is – folytatni képes. Itt már (miként a francia vallási néprajz úttörőinél, *Dupuis*-nél, *Volney*-nál, *De Brosses*-nál is) kezd megszűnni a kereszténységközpontú vallásszemlélet, sőt: *a primitív vallásokkal való összehasonlítás számos esetben a kereszténység bírálatának alapjává is lesz.* Ez a törekvés azonban akarva, akaratlanul azt a tézist erősíti, hogy az egyes vallások ugyanazon „lényeg" különböző szintű kifejezései, mivel mindenekelőtt a vallási rendszerek hasonlóságait hangsúlyozták, s magyarázták (őskinyilatkoztatással vagy történelmi kölcsönhatással) – a vallási rendszerek sajátosságainak magyarázata pedig háttérbe szorult. Collins, a kivételesnek vélt vallást a többivel összehasonlítva, nem találja azt oly különbözőnek azoktól, hogy számára eltérő eredetet tételezhetne. Ellenkezőleg: azt találja, hogy szembeszökő megegyezéseket mutat velük a maga egészében.

Ennél nem kisebb problémát okozott *a nagy keleti vallások tudományos tanulmányozásának* megkésése. A fordulatot a

rosette-i kő 1799-es megfejtése jelentette. Ezt követték *Rawlinson* mezopotámiai vonatkozású kutatásai s *Dubois* híres könyve, amely addig nem ismert pontossággal adott számot India vallásairól. W. *Robertson Smith*, J. *Frazer* és M. *Müller* (aki megindította *A Kelet szent könyvei*nek kiadását), majd R. *Otto* és G. *Mensching* értek el később jelentős eredményeket a keleti és nyugati vallások összefoglaló vizsgálatának útján. De még az olyan rendkívül széleskörűen tájékozott tudós, mint Max *Weber* sem volt képes a világvallások viszonyának kielégítő tisztázására. Észrevette és finoman elemezte ugyan a közöttük mutatkozó lényeges különbségeket, de ezekből az angol teoretikusoknak szögesen ellentmondó, ám nem kevésbé problematikus tézishez jutott el. E vallási rendszerek alapjának a rájuk jellemző, sajátos *ideáltípust*, valamilyen egyértelmű, elvont és ellentmondásmentes meghatározottságot (a keleti vallások esetében a misztikus kvietizmust, a cselekvés hatékonyságával kapcsolatos kétkedést, a nyugalom és a passzivitás dicséretét, a nyugatiaknál pedig az élet ésszerűsítésére irányuló erkölcsi törekvést) tekintette – lebecsülve az e két vallási csoporton belül mutatkozó, az ideáltípussal ellentétes tendenciákat.

A polgári valláselmélet jellegzetes tünete ez: vagy *nem* veszik figyelembe az egyes vallási rendszerek *sajátos*, *különös* voltát (s ez esetben meg kell rekedniük „a" vallás *elvont* leírásánál), vagy leírják *különös* vonásaikat, akkor azonban *általános jellemzőik* értelmezése ütközik nehézségekbe, és nehezen meghatározhatók azok az okok, amelyek miatt mindnyájukat *éppen vallásoknak* kell tekintenünk. A kivezető utat – hogy ti. az egyes vallási rendszerek ellentmondásosak, ellentétek sajátos egységei – még a hegeli dialektika is csak elvontan – módszertanilag – előlegezhette, mivel alapjában véve nem a ténylegesen létező vallásokból indult ki, hanem megfordítva: „a" vallás általános eszméjéből, és ennek ellentétes mozzanatait ismerte fel az egyes vallási formákban.

Ahhoz, hogy egyfelől ezt az elvontságot, másfelől a vallási típusok különbségeinek abszolutizálását ki lehessen küszöbölni, az ellenkező utat kell bejárni, mint amelyen a polgári vallás-

elmélet haladt: nem az eszmékből kell következtetni társadalmi alapjukra (a vallási eszméket a teológusok általában igyekeznek viszonylag koherens, ellentmondásmentes rendszerré egyesíteni, s ennek az ideológiai „koherenciának" egy vélt – és kívánt – gazdasági koherencia felel meg), hanem megfordítva. „...sokkal könnyebb elemzés révén a vallási ködképződmények földi magvát megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból kifejteni égivé magasztosított formáikat. Az utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer."[2]

*Marx*nak ez a megállapítása jelzi az elméleti és módszertani fordulatot, amelyet a dialektikus és történelmi materializmus megjelenése a vallás vizsgálatában jelent. A vallási formák önállóságának látszata – az a jelenség, hogy az emberek ideológiai viszonyai elsődlegesnek tűnnek az őket végső soron létrehozó anyagi életfeltételekkel szemben – azáltal nyer magyarázatot, hogy az emberek történelmi életfolyamata, anyagi tevékenységi módja és ebből fakadó korlátolt társadalmi viszonyai *elfedik* az eszmék termelésének anyagi feltételeit s e „termelés" mechanizmusát az emberek elől, míg eszméik *visszahatását*, az anyagi életviszonyok formálásában játszott szerepüket az emberek *közvetlenül átélik*. A vallás „ideologikus természete," elsődlegességének látszata tehát a társadalmi viszonyokban leli magyarázatát. A *Feuerbach-tézisek*ben Marx rámutat ennek mélyebb okára is: „...hogy a világi alapzat elválik önmagától és magának a fellegekben önálló birodalmat rögzít meg, az csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának."[3]

Ha ez a „világi alapzat" *ellentmondásos*, akkor érthető, hogy maguknak a vallási képzeteknek is ellentmondásosaknak kell lenniük, hiszen ezek a társadalomnak mint teljes és összefüggő egésznek az elemei, *az anyagi viszonyok történetileg meghatározott kifejezői*. (Vagyis – Marx szavaival – itt egyszerre van szó a valóságos viszonyok, a „valóságos nyomorúság" kifejezéséről és az ellene irányuló „tiltakozásról".[4] Ez az ellentmondás mindenkor jellemző lesz arra a *társadalmi-gazdasági formára*, amely-

nek kifejezője, és az ellentétes oldalak viszonyának változásai nem függetlenek a valóságos *történelmi* változásoktól.)

Abból, hogy a vallások mindenkor megfelelnek a „világi alapzatnak", mindazonáltal nem vonható le az a következtetés, hogy az egyes vallások csupán egy-egy társadalmi formáció önkifejezései, amelynek megszűntével e vallások maguk is feloldódnak. Ezen az alapon nem lehetne – mondjuk – *általában kereszténységről* beszélni, csakis antik, feudális, polgári vallásról stb. Noha ezek a különbségek igen jelentősek, mégis kétségtelen, hogy az egyes világvallások olyan jegyeket is hordoznak, amelyek különböző társadalmi viszonyok között is jelen vannak. Ez a jelenség azonban semmiképpen sem e vallások történetfelettiségének bizonyítéka, csupán annak, hogy – a vallási formák igen jelentős történelmi tehetetlenségéről ezúttal nem szólva – társadalmi alapjuk az igen radikális történelmi változások közepette is megőrzött *néhány viszonylag állandó vonást.*

A VALLÁSI TÍPUSOK: ELLENTÉTEK EGYSÉGEI

A vallások tehát nem mások, mint ellentétek sajátosan meghatározott egységei. A behatóbb marxista elemzés kimutathatná a vallás e két oldalának, az antropomorf-illuzórikus módon felfogott „objektivitás"-nak *(a világ rendjének természetfölötti meghatározottsága)* és „szubjektivitás"-nak *(e rend létrehozása és megváltoztatása természetfölötti erőkön múlik)* összefüggését az emberi tevékenység, mindenekelőtt a *munka* ellentmondásosságával és elidegenülésével. Itt elégedjünk meg – bizonyítás nélkül – két dolog jelzésével.

Egyrészt a munka termékeinek elidegenülése azt jelenti, hogy az ember által létrehozott tárgyi világ (a termékek és az emberi viszonyok világa) *uralomra jut* az ember fölött, aki tehát saját teremtményével szemben kerül alárendelt helyzetbe, önmaga ismereteit és cselekvési lehetőségeit elvileg korlátozottnak érezvén. Ez a helyzet a társadalom fejlettségének, helyesebben fej-

letlenségének meghatározott viszonyai közt a személyes és személytelen módon felfogott *„objektív"*, *„természetfölötti" létezők uralma* formájában fejeződik ki a vallásban. Ennek az uralomnak felel meg az isten által szentesített rend, a görög *metrón* (mérték), a középkori *ordo naturalis* (természetes rend), a *természetfölötti* jellegű ázsiai *törvény (rita, dharma, tao)*, de ez jelenik meg abban is, hogy *magát az istenséget uralkodó vonásokkal* ruházza fel a vallási képzelet: *Jahve* mint *Úr-Adonáj*, mint törvényhozó, *Zeusz „ktésziosz"* (a királyok hatalmának forrása, a vagyon őrzője), *„timórosz"* (igazságtevő-büntető hatalom) stb.

Ugyanakkor a *munkafolyamat tevékeny-szubjektív elemének elidegenülése* (az ember saját tevékenységét korlátozottnak érzi, és ezt a korlátozottságot a természetfölötti szférájában kompenzálja) azt eredményezi, hogy a természetfölötti lényeknek emberi képességeket meghaladó, *abszolút hatékony aktivitást* tulajdonítanak. Ezért találkozunk a vallásokban a világot *teremtő* isteni cselekvéssel, a *bűnös világ* objektív rendjének gyökeres *megváltoztatására* irányuló természetfölötti tevékenységgel, a különböző *megváltókkal*, a karmával mint az *újramegtestesülés aktív elemével* stb. is.

A vallások – mint a tevékenység elidegenülésének sajátos termékei – mindenkor *egyesítik* e két oldalt, de e két oldal viszonya minden egyes vallási típusban sajátosan alakul, és a típus szabta határokon belül *történelmileg változik* is. Glasenapp nem vonja le ezeket a következtetéseket, noha könyve akár bevezetésnek is tekinthető egy ilyenfajta vallástipológia kialakításához.

Továbbá: a vallásokra mint a társadalmi tudat specifikus formáira éppen az a jellemző, hogy a társadalmi mozgás *valóságos dialektikájának* visszatükrözésére elvileg alkalmatlanok. Az ellentétes mozzanatok együttes léte természetesen még nem dialektika, s a vallásokból éppen az ellentétek igazi, organikus egységének, közvetítettségüknek, egymásba való átcsapásuknak, kölcsönös meghatározottságuknak és feltételezettségüknek a kifejezése hiányzik. Szubjektum (cselekvő isteni lény) és objek-

tum (isten mint a vallás tárgya, a világrend alapja), uralkodó és megváltó istenek, tevékenység és rend, hit és tudás itt együtt vannak ugyan, de *nem egységben*, legalábbis nem olyan *dialektikus* egységben, amelyből a mozgást és a változást reálisan elméletileg le lehetne vezetni. Krisztust (a szubjektív, aktív isteni elemet) és az Atyát (a világrend isteni megalapozóját) csak a *hittitkok* szintjén lehet egyesíteni.

Ennek az *egyesíthetetlenségnek* az okai igen szerteágazók – a legfőbb köztük mégis az, hogy a vallás éppen olyan állapotok tükre, amelyekre az jellemző, hogy a *szubjektív emberi tevékenység*, munka és megismerés számára a külső tárgyi valóság bizonyos szférái *eleve befolyásolhatatlannak* (és ezért eleve megismerhetetlennek) tűnnek (noha valóságosan nem azok). Ez a látszat mégsem puszta tévedés, amint ezt a polgári racionalizmus valláskritikusai vélték; a látszat azoknak a társadalmaknak a valóságában gyökerezik, ahol a nagy tömegek tevékenysége ténylegesen csak *bizonyos határok között* módosíthatja a viszonyokat. Ezeket a határokat a valóságban főként az osztálytársadalom és a magántulajdon szabta rend determinálja; az emberek azonban sokáig nem ébredhetnek ennek tudatára, s e *történelmi* korlátokat minden emberi tevékenység, minden szubjektivitás eleve adott, *örök*, *abszolút korlátainak vélik*. Így a vallásban soha nem lehet dolgunk igazi szubjektum–objektum dialektikával, a tevékenység és az állapot szerves egységével, a történelem reális képével, amelynek egyedüli szerzője és szereplője az ember. A vallásban az emberi szubjektivitás mindig olyan véges, relatív elem, amivel egy végtelen, abszolutummá emelt isteni objektivitást, szent rendet *állítanak szembe*. Valamilyen isteni tevékenység által teremtett, korlátolt „világi" rendről lehet csak szó, amelyet éppen ezért az ember *egymagában* nem képes gyökeresen megváltoztatni sem: ehhez az aktushoz is isteni „szubjektumok" – „megváltók" – szükségesek.

Ami most már Glasenapp felfogását illeti, ő alapjában véve megelégszik a vallási rendszerek alaktani jellemzésével, és nem törekszik társadalmi alapjaik megvilágítására. De a tág horizont, amely a földgömb valamennyi nagy vallási rendszerének összevetéséből szükségképpen adódik, mégis azt eredményezi, hogy a vallások Glasenapp-féle csoportosítása közvetve, objektíve fontos, a szerző által nem elemzett társadalmi különbségekre is *utal*. Ezen a helyen csupán arra a különbségre hívnánk fel a figyelmet, amely Glasenapp szerint egyfelől a nagy *közép- és kelet-ázsiai vallások* (hinduizmus, buddhizmus, kínai vallások), másfelől *a nyugat-ázsiai–európai vallások* (keresztény vallások, iszlám) között mutatkozik. Az előbbieket a szerző *„az örök világtörvény vallásai"*-nak nevezi, mivel számukra a legfőbb, abszolút és örök létező egy természetfölötti, személytelen világelv vagy törvény (a hinduizmusban és a buddhizmusban a *brahman*, a *dharma*, a kínai vallásoknál a *tao*), s az istenek is csak ennek az elvnek alárendelten funkcionálnak. (Megjegyzendő: Glasenapp a személyes istenekbe vetett hit Ázsiában csökevényes voltából, esetleg hiányából azt a következtetést vonja le, hogy mivel a keleti vallások *elvileg nem teisták*, tehát sok vonatkozásban *ateisták* is. Ezt azonban nem szabad félreérteni: a természetfölötti *nem* kizárólag *személyes* formában van jelen a vallásokban, hanem természeti tárgyak, lények természetfölötti *tulajdonságai*, illetve az emberi viszonyok természetfölöttinek minősített *összefüggései* alakjában is – amilyeneknek a „világtörvények" is tekinthetők. A szó szigorú értelmében vett ateizmus így nem lehet egyetlen vallás sajátja sem.)

A keleti vallások tehát döntően *állapotként*, *statikus* módon írják le a világfolyamatot, mely híveik számára többnyire ugyanazon *rossz* periodikus *megismétlődését* jelenti, és ezért itt a történelem irányának kérdése, a világ időbeli kezdetének és végének problémája fel sem vetődik. E statikus világelv emberi-társadalmi vetületeként (különösen a hinduizmusban és bizonyos

fokig a konfucianizmusban) vallásilag rögzítik a társadalmi együttélés szigorú, áthághatatlan szabályait (*kasztrendszer* stb.), az egyes ember túlvilági üdvösségét pedig – esetleg a lélek hosszas vándorlása után – olykor éppen a személyiség halál utáni kialvásával, a *nirvánával* éri el. Noha a különböző ázsiai világvallások számos ponton különböznek egymástól, hasonlóságaik jóval feltűnőbbek az eltéréseknél (különösen ha a kereszténv, a zsidó vallással és az iszlámmal vetjük össze őket), úgyhogy ezek alapján joggal lehet – ahogyan Glasenapp végeredményben maga is teszi – *két nagy tipológiai csoportról* beszélni.

A másik nagy csoportban ugyanis, amelyet Glasenapp a „*történeti istenkinyilatkoztatás*" vallásainak nevez, a fentiekkel nagyjából *ellentétes* alapvonásokat lehet leírni. A legfőbb lény itt a mindenség és az emberi világ *kizárólagos uraként és teremtőjeként* felfogott egyetlen *istenség*, a világfolyamatnak időbeli *kezdete és vége* van, s e két pont közt játszódik le a kozmosz, s ezen belül az ember története, amelynek az isten által meghatározott célja az isten országának előkészítése és az arra érdemes lelkek üdvözülése: *örök élete*. Már ebből az elnagyolt összevetésből is nyilvánvaló, hogy itt alapvető szerkezeti különbséggel van dolgunk. Ebben a *dinamikusabb* vallási szerkezetben – az ázsiaival ellentétben – nem ugyanazon természetfölötti lényeg szüntelen ismétlődésén van a hangsúly, hanem azon, hogy ez az isteni lényeg egy általa kitűzött cél megvalósítása érdekében lehetővé teszi az emberi világ vallási jellegű megváltozását. Emellett itt nagyobb szerepet tulajdonítanak az *egyes ember tevékenységének* is, úgy is, mint az isteni üdvösségterv közvetett megvalósítójának, úgy is, mint az egyéni túlvilági üdvösség előkészítőjének.

Magától értetődik, hogy *végső soron* a vallás nem ismeri és nem ismerheti el a történelmi haladás olyan fogalmát, amelynek *elsődleges* forrása az ember autonóm tevékenysége, és amelynek kritériumai tisztán immanens módon, az *emberi viszonyok szférájában* volnának kijelölhetők. A vallás e változásoknak optimális esetben is csak másodlagos jelentőséget tulajdoníthat, mivel ezek igazi jelentősége csak természetfölötti dimenziójuk

tekintetbevételével fedhető fel. Az emberi tevékenység tehát elsősorban *azért* értékes a vallásban, mert az ember természetfölötti, isteni fogantatású célját segíti a megvalósuláshoz.

Mindazonáltal kétségtelen, hogy szoros összefüggést kell látnunk egyfelől a keleti vallások statikája és az ázsiai történelem ama sajátossága között, hogy ott a társadalmi küzdelmek egészen a múlt századig *nem voltak képesek gyökeres változást eredményezni a tulajdonviszonyok szférájában*, úgyhogy a termelés több évezreden át igen lassan, szinte észrevehetetlenül változott. A másik oldalon viszont kutatandó volna az összefüggés a zsidó vallás, a keresztény vallások és az iszlám „dinamizmusa", valamint az alapjukul szolgáló történelmi állapotok viszonylag nagyfokú *mobilitása*, *változékonysága* között. Közismert tény, hogy az európai történelem számos fordulópontján a tevékeny tömegek *vallási* eszméket tekintettek cselekvéseik motívumának. Ha ez a vélekedés nem is felelt meg annak, ami objektíve történt (hiszen végeredményben a különböző osztályok és rétegek érdeke határozta meg a cselekvés és a vallási ideológia tolmácsolásának irányát is), kétségtelen, hogy az emberi közösségek hosszú időn át – egészen az újkor kezdetéig – *vallásos formákban* fejezték ki evilági törekvéseiket. Ebből viszont az is következett, hogy ha ezt nem tudatosan tették is, de a cselekvés során (olykor még a forradalmi cselekvésben is – lásd az angol forradalom példáját) igen gyakran közvetlenül a vallásból indultak ki, és a vallás erkölcsi rendszere révén hitelesítették, szentesítették evilági törekvéseiket is.

A nyugati vallások dinamizmusa nyilvánvalóan magyarázatra szorul, s e magyarázat végső soron bizonyosan a társadalmi fejlődésnek a keletitől eltérő módjában, a gazdasági és tulajdonviszonyok mélyebbre ható változásaiban, s egyáltalán: a görög ókor óta egyén és közösség *kevésbé „természetadta"*, *nyitottabb viszonyában* keresendő. Másfelől ez az ideológiai dinamizmus maga is tényezője volt annak a *viszonylag gyors történelmi változásnak*, amelynek során az antik, a feudális és a polgári-tőkés formáció váltotta egymást.

Az említett vallási különbségek *abszolutizálása* azonban –

amint erre már rámutattunk – félrevezethet bennünket. A tények is ellentmondanak a vallási típusok olyasfajta szimplifikálásának, mintha egyikük *csak* statikus, másikuk esetleg *csak* dinamikus vonásokkal volna jellemezhető. Glasenapp maga is igyekszik elkerülni ezt az egyoldalúságot; így kerül tárgyalásra például a hinduizmus esetében egyes filozófiai iskolák álláspontja, amelyek a *karmá*ban nem pusztán az emberi sorsot meghatározó vak fátumot láttak, hanem az elmúlt világi lét erkölcsileg jelentős cselekvései nyomán keletkezett *okságitörvényt* is, ezért hivatkozik *Bhartrihari*ra, a költőre, aki nemcsak az istenek, de az objektív-transzcendens világtörvény tiszteletét is kétségbe vonja: „Mi meghajlunk az istenek előtt, de ők is az átkozott sors kényszere alatt állnak. Akkor tehát a sorsot kellene imádni? Nem! Az ugyanis csupán fizetség ezért vagy azért a meghatározott cselekedetért. Ha a fizetség a cselekedettől függ, mi hasznunk az istenekből és a sorsból? Tiszteld tehát a tetteket, amelyek felett még a sorsnak sincs hatalma!" (73. old.)

Glasenapp sem itt, sem másutt nem tartja feladatának (s ezúttal nekünk is el kell ettől tekintenünk), hogy a különböző valláskritikai tendenciákat elemezze. De gondja van arra, hogy legalább érzékeltesse, mennyire nem volna kielégítő, ha például a hinduizmust kizárólag a nyugalom és a tétlenség dicsérete alapján jellemeznénk, és ugyanígy jelzi a *szubjektum* vallási önkifejezésének alárendelt formában való jelentkezését is. Hasonlóképpen jár el akkor, amikor a *hinajána-* és a *mahájána-buddhizmus* különbségeit vizsgálja (rámutatván egyrészt a korai buddhizmus dialektikusabb vonásaira, másrészt a mahájána ázsiai vonatkozásban kivételszerű dinamizmusára), vagy amikor az egyébként konzervatív *konfucianizmus* erkölcsi „aktivizmusát" ábrázolja.

Mondani sem kell, hogy nemcsak a keleti vallásoknál találhatók *alárendelt* formában dinamikusabb, a szubjektivitás vallási jelentőségét kifejező elemek. Megfordítva is áll ez: a keresztény vallások és az iszlám dinamizmusa vegytiszta formában úgyszólván sohasem létezett, aktivizmusuk szüntelenül *átcsap a kvietizmusba*, és egyes történelmi periódusokban a *statikus*

elem, a *szent rend* védelme uralkodóvá is válhatott a kereszténységen belül, ha a mozgalmasabb ellenzéki tendenciákat kiküszöbölni nem is volt képes.

A Glasenapp által festett kép alapjában véve híven adja vissza a nagy világvallások jellemzőit, jelzi fejlődésük ellentmondásosságát, anélkül azonban, hogy ezt valamilyen általánosabb filozófiai keretbe foglalná. Célja sem ez, csupán e vallások lényeges tartalmának összefoglalása; munkája eredményei nyomán mégis nagyobb nyomatékkal, tárgyilag megalapozottabb meggyőződéssel szólhatunk e vallási típusok sajátosan ellentmondásos szerkezetéről. A marxista elemzés sajátos feladata most már éppen az, hogy feltárja az ideológiai szerkezetek és a társadalmi valóság közötti összefüggéseket.

A NAGY VILÁGVALLÁSOK TÁRSADALMI ALAPJÁRÓL

Elvileg igyekezni kell mindenekelőtt kizárni egy félreértést, illetve a megoldás vulgarizálásának egy sajátos módját. A vallási formák, típusjegyek csak *elvonatkoztatás* segítségével választhatók el az azokat megtöltő *tartalomtól*, együttesük pedig hasonlóképpen csak feltételesen különíthető el a *társadalmi viszonyoktól*, amelyeknek összefüggésében jelentkeznek. Ebben az értelemben teljesen igaz az, hogy a vallásnak nincs külön története, és hogy a vallási típus egyes oldalai vagy maguk a vallások a körülményektől függően *különböző szerepet* játszhattak a történelem különböző időszakaiban. Abból például, hogy a nyugati fejlődés dinamikus vonásait kiemeljük, egyáltalán nem következik, hogy ez a vallási formában jelentkező szubjektív mozgalmasság ne játszhatott, ne játszott volna negatív vagy egyenesen retrográd szerepet az európai történelem meghatározott viszonyai között. (Éppígy: a keleti stabilitás-elvnek sem csak negatív társadalmi kihatásait ismerjük.)

Mindez azonban nem változtat azon, hogy e vallási formák – noha inverz, torzított módon – *az alapjukul szolgáló társadalmi*

viszonyokat fejezték ki, közvetve azokról árulkodnak, és e szerkezetek funkcionálása számára nyújtottak mozgásteret. Túlélhették – túl is élték – azokat a viszonyokat, amelyek között megszülettek, de az anyaméh, a születés és a gyermekkor jegyeit soha nem vethették le teljesen magukról. S ha *környezetük* nagyrészt megváltozott, és ők *megváltozva*, de mégis fennmaradhattak, ez csakis azért volt lehetséges, mert ez a miliő mindazonáltal megőrzött *valamit* a bölcsőhely sajátosságaiból. Az indulást meghatározó tényezők, „információforrások" *teljes* elapadásának a történelem tanúbizonysága szerint a nekik megfelelő vallási típus feloldódásával, eltűnésével kellett volna járnia.

Így hát nem felesleges a vallások tanulmányozása azok számára sem, akik születési körülményeikről és azokról a társadalmi viszonyokról akarnak bővebb tudomást szerezni, amelyek között történelmi hatásukat kifejtették. Márpedig ez a „háttér" a nagy világvallások esetében egyenesen azonos azokkal a különböző történelmi utakkal, amelyeken járva „Kelet" és „Nyugat" népei sorsukat kovácsolták. A vallások pedig – megfelelő vizsgálat esetén – maguk is tájékoztatást adhatnak nekünk a társadalom finom szerkezetéről, a különböző társadalmi-gazdasági formációk lényegi sajátosságairól is. E helyütt nincs módom ez összefüggések alaposabb vizsgálatára, néhány pillantást azonban vetnünk kell azokra a viszonyokra, amelyekre Glasenapp csak utal, amelyeknek elemzését lehetővé teszi ugyan, de maga nem vállalkozik erre a feladatra.

Szembetűnő, hogy a nagy ázsiai vallások olyan társadalmi körülmények közt keletkeztek és maradtak fenn, amelyeket a tulajdonviszonyok alapjában véve *azonos, sajátos struktúrája* jellemez. Indiában és Kínában ugyanis egészen a múlt századig nem, vagy legfeljebb csökevényesen alakult ki a föld magántulajdona; ez a legfontosabb termelőeszköz lényegileg a *faluközösségek tulajdonában* maradt, és az egyes paraszt inkább csak birtokolhatta azt. A faluközösségekre épült a keleti despotikus állam mint *legfőbb, legátfogóbb közösség*, és ennek képviselői, a császárok, királyok, hercegek zsákmányolták ki jellegzetesen keleti módon – adók és közmunkák révén – a falu-

közösségek parasztjait. Ez a társadalmi-gazdasági formáció a termelőerők fejlődésének nem biztosított számottevő teret (sokszor az egyszerű újratermelést sem tette lehetővé), és ezen a talajon a termelési viszonyok is csaknem olyan állandósággal termelődtek újjá, mint a természet viszonyai.

Noha az ázsiai történelem igen gazdag volt politikai harcokban, dinasztikus és hódító háborúkban, e „felhőrégiók" viharai nem változtathattak azon, hogy a föld magántulajdona csak szórványosan jött létre, és hogy ezek az ősi közösségek általában csak a nyugati tőke beáramlása után, a XIX. században oldódtak fel és adtak helyet a *magántulajdonos* parasztságnak. Európával ellentétben ezért itt *nem* bontakozhattak ki *nyíltan az osztályharcok* arcvonalai, nem jöhettek létre a falu és a város, a fizikai és a szellemi munka közötti munkamegosztás fejlettebb formái sem, a legfőbb állami közösség és a faluközösségek parasztjai közötti kapcsolat pedig telítve maradt *patriarchális* elemekkel.

Mindez jó alapot teremtett ahhoz a statikus vallási elképzeléshez, hogy a társadalmi folyamatok a természet ciklusainak mintájára szüntelenül ismétlődnek, s hogy a rossz világ e *körmozgásából*, amelyet *a természet és az erkölcs egységét és állandóságát kifejező „világtörvények"* írnak elő, az egyes ember számára is *csak vallási* úton lehetséges szabadulás. Mivel azonban *maga a lét* minősül Keleten rossznak, amint már érintettük, a szabadulás, az üdvözülés is többnyire csak a lét megszűnte, a *nirvána* elérése (nem pedig valamilyen magasabb rendű lét megvalósulása) révén lehetséges, ahová a hívő – áldozatok és jó cselekedetek révén – általában az újramegtestesülés hosszú pályáján végighaladva jut el. (*Indiában*, ahol a vallás a kasztrendszer fő integráló alapja maradt, a vallási értelemben pozitív cselekedet bizonyos irányzatoknál ahhoz is segíti a hívőit, hogy következő életei során mind magasabb kasztba emelkedjék, s így jusson el végül is a nirvánához. A *buddhizmus* általában tagadja a kasztmegkülönböztetések jogosultságát, s ezzel együtt elégségesnek tartja a nirvána eléréséhez [a *hinajána* esetében] az individuális elmélkedést és az erkölcsi alaptörvények megtartá-

sát, illetve [a *mahájána* esetében] az erkölcsös életet és az áldozatok bemutatását: ezek segítségével elérhető az egyéni megvilágosultság, a *buddha*-állapot, amely a nirvána földi előképe.)

Ha jobban megfigyeljük, a nagy keleti birodalmak hasonló viszonyban vannak saját *uralkodóikkal* (akik óriási hatalmuk ellenére is csak e közösségek *legfőbb funkcionáriusai*), mint a „világtörvény" az istenekkel. Így tehát a világtörvény uralmában egyrészt az egyes ember személyiségének *fejletlensége* jut kifejezésre, másfelől a *természetadta és patriarchális közösségek uralma* az eleven ember felett – úgy is, mint az élet „természetileg" megszabott, változtathatatlan rendjének kifejezése. E statikus vallási tudat alapja tehát leginkább a Marx által is leírt *ázsiai termelési mód* szerkezetének idült konzervativizmusa lehet; az alárendelt formában jelentkező *dinamikusabb* vallási elemek forrása viszont minden bizonnyal annak az erőnek (mindenesetre korlátozott) mozgásával kapcsolatban értelmezhető a legjobban, amely Ázsiában is az ősi földközösség bomlásának legfőbb katalizátora, a magántulajdon kialakulásának legfőbb serkentője volt: *az árutermelésével* és a *kereskedelmével.*

Ami most már az európai, „nyugati" vallásokat illeti, ezek végső soron éppen a *magántulajdonnak*, pontosabban a földközösségek bomlásának és a magántulajdon kibontakozó uralmának gyümölcseiként érthetők meg. Legelterjedtebb formájuk, a kereszténység maga is két komponens egységeként fogható fel. Előzménye egyrészt az „etnocentrikus"-dinamikus *zsidó* messianizmus (a zsidó nép isteni kiválasztottságának és isteni megszabadításának hite), másrészt a statikusabb *hellenisztikus* vallásosság, amely szociális helyzetre, népi-nemzeti sajátosságokra való tekintet nélkül minden „beavatott" számára ígérte az üdvösséget. De a babiloni fogság utáni *zsidó* vallás maga is két ellentétes tendencia kapcsolata és ötvöződése. Egyfelől a papi és a kései királyi *„törvény-vallásé"*, amelynek alapja részben a királyi birtok, részben a törzsi-nemzetségi közösségek bomlásából keletkező magánbirtoklás volt. Másfelől az ázsiai despotizmus kísérleteivel szembeszálló *profétikus-eszkhatologikus szem-*

léleté, amely a nemzetségi földtulajdonra és a hajdani egyenlőségre támaszkodva követelte az egyistenhithez való visszatérést (valójában: a népre kisebb terheket hárító monoteizmus tényleges *bevezetését*) és bizonyos szociális reformokat, amelyek segítségével „Izrael" megvalósíthatná a Törvényt, miközben valóságosan meghaladja a fennálló törvények szentesítette gazdasági, társadalmi és politikai egyenlőtlenséget.

A *kereszténység* közvetlenül ehhez a (később már nemcsak népi-nemzeti, sőt nem is csak minden istenben hivő lélek számára lehetséges szabadulást, de végítéletet és világvégét is hirdető-jövendölő) *profétikus eredetű gondolathoz* kapcsolódott, amely annál erőteljesebben hangsúlyozta a Szabadító, a Megváltó természetfeletti vonásait, minél kilátástalanabbnak tűnt a reális politikai és katonai küzdelem, amelyet a zsidók – a Földközi-tenger keleti medencéjének más népeivel egyetemben – szabadulásukért a mezopotámiai, a perzsa, a görög és a római hódítók ellen folytattak. E koncepció keretében gondolatilag lassan az egész történelem is a *zsidó nép megszabadulásának* rendelődött alá, s így a világfolyamat egész képzelt tartalma az lett: miként teremtette meg az isten az embert, hogy az őt dicsőítse, miként szegte meg az ember (és sajátosan éppen Jahve választott népe, a zsidó) újra meg újra ezt a parancsot, amivel magára vonta istene haragját és bosszúját, mindaddig, míg maga az isten nem nyújt majd segítséget a *végső* szabaduláshoz.

A világfolyamatnak itt tehát világos *kezdőpontja* (a világ teremtése) és *célja* (isten országának eljövetele) van, s e két pont között játszódik le az ember drámája, amely *egyszeri és megismételhetetlen*, s amelyben éppen ezért minden esemény különleges fontosságú. A megváltoztathatatlannak tetsző „ázsiai" állapotokkal szemben itt tehát minden történés csak tünékeny mozzanatnak látszik a nagy természetfölötti cél, a *szabadulás* előkészítésében. Ez a felfogás nem válhatott volna uralkodóvá, ha nem áll mögötte egy történelmileg atipikusnak és sokarcúnak tekinthető változás: a közösségi formák erőteljes ellenállása az „ázsiai" despotizmussal szemben, majd vereségük és gyors *hanyatlásuk*, a babilóniai fogság időszakában a korábbi

elpusztult szabályozók helyébe lépő *vallási integráció* túlburjánzása, később a *magántulajdon* sajátos módon történő kibontakozása, de egyben az új viszonyok között kibontakozó *osztályharc* is, amely – láttuk – az egyenlőtlenség újbóli megszüntetéséért és a zsidóság *önfenntartásáért, állami létének megőrzéséért* folyt.

A kereszténység előkészítői a másik ágon a *hellenisztikus* vallások voltak. A görög vallási fejlődés is két szembenálló tendencia harcáról tanúskodik. Alapjában véve a városállamban uralkodó nemesség által képviselt társadalom egységét és az antik munkamegosztás adott és öröknek minősített viszonyait fejezte ki az *olümposzi istenek* kultusza, amely eredetileg mindenekelőtt az antik tulajdonforma „kollektív" elemére: az arisztokrácia ellenőrzése alatt álló *községi-állami földtulajdonra* támaszkodott. Ezzel a statikus és konzervatív felfogással szemben, amely az örök istenek akaratát tekintette szent és változtathatatlan mértéknek, metrónnak, a népi kultuszok – a Dionüszoszvallás, az orfikus vallási mozgalom zöme stb. – általában inkább a vallás *tiltakozó* oldalát fejezték ki: többnyire szélsőségesen irracionális formában tagadták, hogy a polisz rendjét az istenek akaratából lehetne származtatni – s általában: mindenféle törvény, megszabott isteni rend *(metrón, nómosz)* ellenzőiként léptek fel. Ezek a kultuszok az *objektivisztikus* olümposzi elv (amely a fennálló viszonyok védelmezője volt) mellé, majd annak helyébe a *szubjektív* vallási élményt állították. Ennek a felfogásnak a hívei – Hésziodoszhoz, a tragédiaírókhoz, a szofistákhoz hasonlóan – a természet és a társadalom rendjét bizonyos értelemben sorozatos *változások* eredményének és további változások kiindulópontjának tekintették. A népi kultuszok így egy *dinamikusabb, történetibb* szemlélet előkészítői – már amennyire történetiségről *a vallási tudaton belül* egyáltalán beszélni lehet.

E mozgás hátterében egyrészt bizonnyal a görög fejlődés szokatlan gyorsasága, a polisznak az „ázsiai" formák fölött aratott győzelme fedhető fel, főként pedig a polisz magántulajdoneleme, amely az árucsere, majd az árutermelés bázisaként *ön-*

maga szüntelen túlhaladásának, egy mozgalmasabb szemlélet kialakulásának alapjává lett. A magántulajdon és az árutermelés azonban nemcsak a tulajdonos önmegvalósítását, de *önmaga elvesztését is* magával hozta – hiszen az árutermelés következtében munkájának eredményei a piac vak és befolyásolhatatlan törvényeiben idegen erőként néznek vissza a termelőre. Így a tulajdon és az árutermelés antik formája nemcsak a poliszpolgár törekvéseinek, de törekvései meghiúsulásának eszköze is volt, s ezért az antik világ „mozgalmassága" – egy történetileg rövid időszak kivételével – eszmei téren *csak a vallás* szférájában tükröződhetett. Továbbá: ha nem is olyan szenvedélyesen, mint a zsidó vallás, a hellén népi kultuszok kifejezésre juttatják a magántulajdon fejlődésének súlyosan *negatív* következményeit és az antik rabszolgatartó társadalom talaján létrejött kizsákmányolás és elnyomás elleni *tiltakozás* hangulatait is.

A *demokrácia* győzelmének idején a népi kultuszok előtérbe kerülnek, „*városi*" vonásokat öltenek. Az önellátó polisz hanyatlásakor viszont – amely egyébként együtt járt a hatalmas területeket összekapcsoló áruforgalom létrejöttével – egy bonyolult folyamat indult meg, amelyben nemcsak az olümposzi istenek olvadnak össze egymással, nemcsak az olümposziak kezdenek összeolvadni a népi kultuszok istenségeivel, de a görög, majd a római hegemónia jegyében mindezek az istenek összekeveredtek a közel-keleti meghaló és feltámadó istenekkel is. Ez az utóbbi mozzanat azt eredményezte, hogy a hellenisztikus vallásokban háttérbe szorultak a dinamikus elemek, és előtérbe kerültek az *örökké meghaló és újjászülető*, számtalan formában tisztelt istenség statikusabb kultuszai. Minél inkább „szerencsétlenné" válik ez a tudat, minél inkább megszakad az egyes ember és a polisz-közösség szerves kapcsolata, minél nyíltabb formát ölt a belső elnyomás, és minél inkább kiterjed a gyarmatosítás, uralkodóvá válik a rabszolgák kizsákmányolása, minél reménytelenebbnek tűnik megtalálni a földi világban a harmóniát – annál sötétebb színekkel ecseteli az emberi létet a vallás, és annál inkább diadalmaskodik, annál egyetemesebbé, általánosan elfogadottá válik a zord élettel szembeállított *örök*

isteni körforgás, s most már a folytonos szerencsétlenséget szükségképpen követő *túlvilági szabadulás* dualisztikus eszméje is.

A *kereszténység* tehát a hellenizmusból merítette *a meghaló és feltámadó istenség*, valamint a személyes túlvilági *halhatatlanság* eszméjét, ezt azonban zsidó – mindenekelőtt *esszénus* – befolyás alatt gyökeresen átformálta. Nemcsak arról van szó, hogy a kereszténység a zsidó monoteizmus folytatójaként lépett fel (hiszen említettük, hogy monoteisztikus tendenciák érlelődtek a kereszténység kialakulása előtti századokban már az egész hellenisztikus vallási tudatban, nem szólva arról, hogy ez idő tájt a zsidó vallásosság is számos ponton hellenizálódott). Nem is csak arról, hogy a korai keresztény hagyomány a *profétizmus* közvetlen folytatójának látszik, hanem mindenekelőtt arról, hogy *a meghaló és feltámadó isten azonossá válik az isten küldöttével, a messiással*, pontosabban: a messiás nem ember többé, hanem *maga az egyetlen igaz isten*, aki emberi alakot ölt, hogy kereszthalálával levehesse az emberiségről az eredeti bűn szörnyű terhét.

Ezáltal Krisztus megjelenése nemcsak az egyes ember személyes üdvének talpköve, hanem mindenekelőtt *az emberiség* (most már nemcsak a zsidó nép) *egyetemes és kollektív szabadulásának* biztosítéka és beteljesítője. (A vallás sajátosságai szempontjából csaknem közömbös, hogy Jézus Krisztusnak mint vallásalapítónak *történeti* létéből indulnak-e ki, ahogyan ezt Glasenapp teszi, vagy azt hangsúlyozzák, hogy ennek bizonyítására nincs elégséges alap. A lényeg az, hogy Jézusnak – akár élt ilyen nevű, önmagát messiásnak tekintő emberi személy, akár nem – a *természetfölötti megváltás* funkcióját tulajdonítják, illetve őt az istenség megtestesülésének tekintik. Véleményünk szerint a perdöntő az, hogy a Jézusnak tulajdonított életpálya lényeges mozzanatai – a szűztől születés, a csodatételek, a kereszthalál, a megváltás és a feltámadás – egytől egyig olyan mitikus motívumok, amelyeket egy képzelt vagy valóságos személyre ruház az adott társadalmi szituáció hatása alatt a vallási képzelet, amelyek mitikus volta tehát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is teszi a *rájuk vonatkozó* történeti bizo-

nyítást, s csak a beléjük vetett *hit* kölcsönzi nekik az igazság rangját.)

Más szavakkal: mivel az isten mint objektív lény itt elsősorban a történelem (az üdvtörténet) *szubjektív*, természetfölötti *alakítójaként* lép elénk, mivel itt nemcsak a világrend megteremtője, de a bűnbe esett világ megváltója és a végső igazságtétel garanciája is: a világ olyan létezőként áll előttünk, amelyben egy végső soron spirituális, de dinamikusan változó, *egyszeri és megismételhetetlen* folyamat megy végbe, és csakis ez a fontos. *A világ története egyenlő az isteni kinyilatkoztatás megvalósulásával.* Glasenapp – anélkül hogy a kereszténység kialakulásának bonyolult problematikáját mélyebben elemezné, s anélkül hogy a hatalmas jelentőségű folyamat társadalmi alapjairól nyilatkozna – helyesen ragadja meg a keresztény vallás legtipikusabb sajátosságait, miközben rámutat a Jézus-figura megoldhatatlan *ellentmondásosságára* (az isteni és az emberi természet összeegyeztethetetlenségére) is.

Megjegyzendő persze, hogy ezek a dinamikus vonások különösen a *korai kereszténység* időszakában jelentkeztek viszonylag tiszta formában, amikor a hivőkben még elevenen élt a közeli változás, a rabságból való megszabadulás reménye és a római elnyomókkal szembeni bosszúvágy. A zsidó háború leverése, a *pax romana* fokozódó megvalósulása, a császárság konszolidációja azonban új helyzetet teremtett, amelyben a radikális változás gondolata már illuzórikusnak tűnt, s amikor a *hellenisztikus* vallási tudat *statikus* elemeinek szerepe megnövekedhetett. A történelem döntő eseménye a vallási tudatban a *jövőből a múltba* tolódott vissza: *az utolsó ítélet ígérete elhalványult, és a már végbement megváltásba vetett hit megszilárdult.*

Ugyanakkor ahhoz, hogy az új vallás elterjedhesen, további engedményeket kellett tennie a hellenisztikus vallásoknak, továbbá világosan *meg kellett különböztetnie önmagát a mind talajtalanabbá váló zsidó vallástól*, különösen pedig annak dinamikus elemétől. Így aztán a kereszténységben az etnocentrikus zsidó messianisztikus végvárás dinamikus elemeivel szemben megerősödött a hellenisztikus *egyén-központú eszkhatológia sta-*

tikus mozzanata (s ezzel egyidőben a kezdetben szertartásellenes vallás – ahogyan erre Glasenapp is felhívja a figyelmet – *ritualisztikussá* és lassan *klerikálissá* is vált). Mindenesetre az utóbbi tényező ekkor *sem* volt képes teljesen semlegesíteni a dinamikus elem súlyát, amely a kereszténységnek abban a hosszú időszakban is jelentős energiákat kölcsönzött, amikor uralkodó és államvallásként, „*constantinusi*" pozíciókból befolyásolta-szabályozta a társadalom életét.

Nem feledkezhetünk meg persze arról sem, hogy a kereszténység nemcsak a „földi siralomvölgynek" minősített állapot sajátosságait fejezte ki és konzerválta, de mindenkor azt a törekvést is tartalmazta, hogy valamiképpen – a tudat, a természetfölötti szférájában – „meghaladja" az egyébként elismert földi egyenlőtlenséget, és legalább isten előtt és az egyház által közvetített kegyelem állapotában, a bűnben és a megváltásban megvalósítsa az emberek *egyenlőségét*. Ez az eszme ugyan a társadalmi ellentétek kibékítésének eszközévé is vált, de bizonyos esetekben a tiltakozást, az emberibb, harmonikusabb világ iránti vágyakozást is kifejezhette, sőt az érte vívott harcban is erjesztő szerepet töltött be. Másfelől, amint arra a maga módján Glasenapp is rámutat, a *felebaráti szeretet* és a máshitűekkel szemben tanúsított fanatikus *harci szellem* a kereszténységben mindvégig sajátos egységben fért meg egymással, aminek következtében éppen a kereszténység bizonyos elvei keresztezték a hirdetett szeretet és egyenlőség megvalósulását.

A kereszténység uralkodó formái a magántulajdon, az árutermelés talaján keletkeztek, és különböző formáiban mindvégig meg is maradtak azon társadalmi viszonyok vallási kiegészítésének, képmásának és fenntartójának, amelyekre a magántulajdon uralma és az árutermelés volt a jellemző.

Ennek az önmaga számára felfoghatatlan és átláthatatlan társadalomnak nyújtott a kereszténység vallási magyarázatot. Olyan világ volt ez, amelyben a társadalom univerzálisan *átláthatatlanná* vált. A római az első birodalom, amely radikálisan szétzúzta a régi etnikai struktúrákat, az árugazdálkodás pedig úgy kapcsolta egybe az ókori világot, hogy az emberek minde-

nütt hasonló problémákkal, a „rend" ugyanolyan kiismerhetetlenségével kerültek szembe. Más szóval: kénytelenek voltak magánmunkáikat az áru dologi formájában mint egyenlő emberi munkát egymásra vonatkoztatni (Marx), ami előmozdította az elvont ember kultuszának kialakulását, a kereszténység *univerzalizmusának*, egyetemességének kialakulását. Krisztusban mindenki, származásától és társadalmi helyzetétől függetlenül, „egyenlővé" vált. Hangsúlyozandó azonban, hogy ez az univerzalizmus elvileg korlátozott, mivel a cserefolyamatot korlátok közé szorítja a rabszolgaság, az ősi ázsiai múlt maradványairól nem is szólva. Ezért a kereszténység „egyetemességét" kezdettől fogva keresztezte egyfajta *hierarchikus* tendencia, ami a későbbiekben a nyílt, személyi függés felülkerekedésével, a feudalizmus időszakában háttérbe is szorítja a korai kereszténység „egyetemes" szellemét: Krisztus maga is égi *uralkodóvá* válik, nem a vele való egyesülés, hanem a tőle való függés lesz a vallás jellemzője.

Egyáltalán: a kereszténység leginkább statikus alakzatai kétségtelenül azokban a periódusokban kerültek előtérbe, amikor az árutermelés visszaesett (az európai középkor első felében, a keleti, „ortodox" területeken pedig később is), de a dinamikus elemek a különböző eretnekségek kereteiben még a feudalizmus talaján is tovább éltek. Amint viszont az árutermelés a XV. századtól kezdve fellendült, a kereszténység dinamizmusa maga is megújult, ahogyan ezt a reformáció egyes irányzataiban (a legtisztábban a *népi* és a *radikális polgári* felfogásban) szemlélhetjük. Ezek a vonások kétségtelenül lehetővé tették, hogy a reformáció ne csak a kereszténység hűbéri formáival való leszámolást tűzze célként maga elé, de egyes irányzatai a korai polgári forradalmak ideológiai ösztönzésében is szerepet játszhassanak. Sőt: a reformáció népi formái – amint erre Engels is rámutatott – az „isten országa" földi megvalósítása képében már a kizsákmányolás és egyáltalán az osztálykülönbségek megszüntetésének célját is kitűzték, eszmeileg túllépve ezzel nemcsak a feudalizmuson, de bizonyos értelemben a polgári világon is. Mindazonáltal e népi törekvések háttérbe szorítása

után és a polgári társadalom ellentmondásainak kiütközésekor maga a reformáció is konzervatív formákat öltött, és számos statikus elemet vett fel.

Az *ellenreformáció* megkísérelte, hogy összeegyeztesse a reformáció aktivizmusát a feudális abszolutizmus védelmével. Ennek megoldhatatlansága akkor tűnt ki végképp, amikor maga a feudális rend omlott össze, a liberális burzsoázia pedig most már nemcsak a kereszténység polgáriasult formáját szegezte szembe az egyházzal, de már a kibontakozó szekularizáció talaján nőtt *ateista materializmust* is.

A katolicizmus erre a támadásra kezdetben szélsőségesen mereven válaszolt, elutasítván a polgári társadalmat, annak gazdaságát, politikáját és ideológiáját. Amikor azonban a múlt század végén a kapitalizmus válságtünetei nyíltan megmutatkoztak, a burzsoázia keresni kezdte a visszatérés útját a kereszténységhez, miközben most már a katolicizmus vezető erői is – meggyengült pozícióik védelmében – *entente cordiale*-t próbáltak kötni a polgársággal. A szocializmus erőinek győzelmei láttán igyekeztek meggyorsítani is ezt a folyamatot, ami ideológiailag az *újskolasztika* kifejlesztésében jutott kifejezésre. Lassan azonban az is nyilvánvalóvá lett, hogy a viharosan változó világ nagyobb társadalmi és eszmei mozgékonyságot követel az egyházaktól, ha befolyásuk csökkenését lassítani akarják; hogy szakítani kell a tőkés tulajdonviszonyok nyílt védelmével, sőt az is, hogy így vagy amúgy számot kell vetniük a szocialista és demokratikus erők történelmi jelenlétével és várható térhódításával. Mindez fokozza az egyházakon belüli politikai és ideológiai differenciálódást és – mondani sem kell talán – kedvez azoknak az ideológiai reformkísérleteknek, amelyek most, egy constantinusi érát *követő* korban a Constantinus *előtti* kereszténység dinamikusabb hagyományaihoz próbálnak utat törni – látszólag a kereszténység „eredeti" tartalmának rekonstrukciójára törekedve.

A vallási szabályozás szükségszerűségét általában és a kereszténységét különösen a történelem hozta létre, és csakis az szüntetheti majd meg: magunk is szemtanúi és részesei vagyunk an-

nak a hosszan tartó és egyenlőtlen folyamatnak, amelyben a vallások társadalmi alapja a végbemenő társadalmi változások következtében fokozatosan fellazul, miközben a vallások funkciói lényegesen módosulnak. Ezen érdemben nem változtatnak a különböző fajta reformkísérletek sem. Mindazonáltal a kereszténység autentikus tartalmának értelmezése körül gyűrűző vita is felhívja a figyelmet arra, mennyire nem felesleges azoknak a *tipikus* jegyeknek a tisztázása, amelyekkel egy-egy vallás vagy vallási csoport a leghívebben jellemezhető, s amelyek (történetileg változó formák között) mindaddig hatást gyakorolnak fejlődésére, amíg a vallás élete tart. Mivel pedig a vallások bizonyos értelemben szellemi kivonatai azoknak a viszonyoknak, amelyekből kinőttek, az egyes típusok tanulmányozása sok mindent elárul a hátterükül szolgáló *történeti állapotokról* is.

Glasenapp adatokban, felvillantott összefüggésekben és gondolatokban gazdag könyvének fontos érdeme, hogy megkönnyíti a betekintést nemcsak a még ma is jelentős tömegeket befolyásoló világvallások alkatába, de közvetve az általuk tükrözött történelmi viszonyokba: saját múltunkba is. S ez a múlt itt tényleg *múlt*nak tűnik: a szerző észreveszi a világvallások relativizálódását, kölcsönhatását, ám azt is: mennyire hozzánőttek saját doktrináikhoz és szervezetükhöz. Ezért kétkedéssel nézi az összeolvadásukat jövendölő prognózisokat. A különbségek tényleges meghaladásához ki kellene küszöbölni a társadalmi és kulturális viszonyoknak azokat a világtörténelmi eltéréseit, amelyek az egyes vallási partikularitások tényleges alapjai.

JEGYZETEK

[1] *H. von Glasenapp:* Az öt világvallás. Gondolat 1975. 7. old. A továbbiakban a zárójelben megadott oldalszámok erre a kötetre vonatkoznak.

[2] *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. 347. old.

[3] *Marx:* Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt. 8. old.

[4] Lásd *Marx:* A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM 1. köt. 378. old.

Marxisták és hivők – negyed évszázad változásainak tükrében

A tömegméretű világnézeti, ideológiai orientációk alakulásának üteme a politikai változásokénál törvényszerűen lassabb; az e téren elért fejlődés ellentmondásoktól sem mentes, egyes területeken akár visszaesések is lehetségesek.

Mégis, ha a marxisták és a hivők, a szocialista állam és az egyházak viszonyának huszonöt éves hazai fejlődését mérlegre tesszük, nyugodtan állíthatjuk, hogy olyan *minőségileg új, a korábbiaktól eltérő természetű kapcsolatok* bontakoztak ki közöttük – az élet mindennapjaiban és az intézmények szintjén egyaránt –, amelyek jelentősége bizonyos értelemben túlmutat határainkon, s amelyek méltán vívták ki mind a hazai, mind a nemzetközi közvélemény figyelmét és elismerését.

TÖRTÉNELMI ELŐZMÉNYEK

Ismeretes, hogy főként polgári fejlődésünk megkésett volta, feudális ballasztjai következtében az állam és az egyházak elválasztása a felszabadulásig nem ment végbe következetesen. Ezzel függ össze, hogy az egyházak vezető erői Magyarországon még a két világháború közti időszakban is anakronisztikusan nagy gazdasági, politikai és kulturális hatalommal rendelkeztek. Ezzel a hatalommal lehetett élni, de visszaélni is. Hiba lenne persze, ha azokat a társadalmi, kulturális vívmányokat, amelyeknek elérésében a katolikus és a protestáns egyházaknak történelmi szerepük volt, lebecsülnénk. Ám az is bizonyos, hogy – fontos kivételektől és az egyes egyházak történelmi fejlődé-

séből adódó különbségektől eltekintve – 1849 után az egyházak vezetői általában a korai polgári fejlődés támogatásában sem érezték magukat egyértelműen érdekelteknek, a nemzeti függetlenség tekintetében pedig nemigen tudtak az aulikus Habsburg-orientáció és egy nagyhatalmi, majd irredenta nacionalizmus szirtjei közt elhajózni. A felszabadulás pillanatában szinte valamennyi felekezet vezetése olyan erők kezében volt, amelyek előzőleg legalábbis eltűrték az antidemokratikus és agresszívan antiszocialista rendszert, és felelősek voltak annak a háborúhoz vezető katasztrófapolitikájáért is.

E retrográd tendenciák ellenében hatott az a tény, hogy az egyházak tömegbázisának zömét a kispolgárság, a parasztság adta, amelynek óriási többsége szenvedő alanya volt az ország gazdasági-társadalmi elmaradottságának (sőt, amelynek még tehetősebb része is csak kevéssé folytathatott tőkésnek tekinthető árutermelést), ezen belül pedig igen jelentős volt a kis- és szegényparaszti, agrárproletár rétegek súlya. Ez bizonyos szerepet játszott abban, hogy amikor megkezdődött a küzdelem Magyarország demokratikus és szocialista megújulásáért, az ország vallásos paraszti, értelmiségi és munkástömegei kevéssé támogatták a társadalmi és nemzeti megújulást ellenző egyházi vezetőket, s ezek, ha kemény harcban is, de elszigetelhetők voltak.

A hivők nagy többsége a történelmi sorsfordulón mind egyértelműbben a fejlődés demokratikus és szocialista alternatívája mellett foglalt állást. Ez hozzájárult ahhoz, hogy 1948 és 1950 közt (először a protestáns egyházakkal és az izraelita felekezettel, majd a római katolikus egyházzal kötött egyezmények bázisán) megnyílt az út az állam és az egyházak elválasztásához, valamennyi funkcionáló vallási gyülekezet államjogi elismeréséhez, a lelkiismereti és vallásszabadság alkotmányos biztosításához, az állam és az egyházak közti új típusú kapcsolatok kifejlődéséhez. Az állam és az egyházak közti politikai harc szakasza fokozatosan lezárult. Hadd ismételjük: mindez nem lett volna lehetséges széles hivő tömegek, sőt az alsópapság jelentős része és egyes, realisztikusan gondolkodó egyházi vezetők támogatása nélkül.

A lehetőségek realizálása azonban nem egykönnyen ment végbe. Mindszenty József és a hozzá hasonlóan gondolkodó egyházi vezetők letűntével nem szűnt meg az egyházakban a progresszív törekvésekkel mereven szembeszegülő retrográd tendenciák hatása, sőt a politikai reakció aktivitása sem, melyet a hidegháború periódusában a nemzetközi egyházi központok, köztük is elsősorban a Vatikán militánsan antikommunista vonalvezetése is támogatott.

Az adódó pozitív objektív lehetőségek időleges elmulasztásához az akkori párt- és állami vezetés is hozzájárult. Egyrészt *eltúlozta az egyébként valóban meglevő és nagy befolyású retrográd politikai erők súlyát* az egyházakban, és a papság békemegnyilatkozásait, demokratikus állásfoglalásait is csak megváltoztatott *taktikának*, valódi szándékai álcázásának minősítette.

A politikai küzdelem lezárulásával természetesen nem tűntek el az *ideológiai, világnézeti különbségek* az emberek közt: a társadalmi tudat elvilágiasodása ugyan fokozódott, a vallásosság azonban jelentős eszmei hatóerő maradt. Az ellenforradalmat követő időszakig azonban az állami és pártpropagandában, valamint a mindennapi gyakorlatban tiszavirág-életűnek tartották, „csökevényként" kezelték a vallásosságot, feltételezvén a vallás rövid időn belüli elhalását, amit egyesek még adminisztratív eszközökkel is igyekeztek „gyorsítani". Ugyanakkor – az idevágó párthatározatok figyelmeztetései ellenére – a praxisban gyakran megengedhetetlenül azonosították a vallási világnézettel folytatott eszmei harcot az egyházi reakció elleni politikai küzdelemmel. A vallást általában differenciálatlanul olyan reakciós és tudományellenes ideológiának minősítették, amely a kizsákmányolók érdekeit védelmezi. Ily módon hiába hangsúlyozta az MDP Központi Vezetőségének 1950. június 1-i, *A klerikális reakció elleni harcról* szóló határozata (és más határozatok is), hogy „Az egyházi ideológia elleni harcot a párton belül, a munkásosztály és a dolgozó nép között alá kell rendelnünk a párt politikai fő feladatainak is"[1], a vallás egyoldalú minősítéséből az következett, hogy a hívők és a nem-hívők közti

összefogás mindaddig nem jöhet létre, amíg a vallást a tömegekben *teljesen le nem küzdik*.

Az elkövetett hibák 1953 után magukkal hozták saját *ellentétüket* is: egyesek (a nemzeti egység létrehozására törekedve) ismét csak szubjektivista módon a vallásos és a nem vallásos rétegek közti társadalmi és ideológiai heterogenitást hagyták figyelmen kívül, és úgyszólván ignorálták az ideológiai (és részben a politikai) különbségek jelentőségét. Ezt a helyzetet természetesen 1956 októberének tragikus napjaiban igyekeztek a maguk javára fordítani hazai és külföldi reakciós erők is; ekkor az egyházak élére rövid időre visszatért, a korábbiakban elszigetelt vezetők heves és gyűlölettől elfogult támadást intéztek a szocialista, sőt a polgári demokratikus átalakulás alapvető vívmányai ellen is. A retrográd politikai áramlat egy ideig akadályozni próbálta az ellenforradalom leverése utáni konszolidációt is. Most éles harc közben kellett visszaszerezni az emberek bizalmát, s természetesen nem a marxizmus elveinek feladása árán, hanem éppen az elvek hitelét helyreállítva kellett megvalósítani a különböző világnézetű emberek együttmunkálkodását a közös célok érdekében.

A VALLÁS- ÉS EGYHÁZPOLITIKAI ELVEK TISZTÁZÁSÁNAK FOLYAMATA

Az egyház- és valláspolitikai feladatok tisztázása szempontjából nagy jelentőségű volt az MSZMP Politikai Bizottságának 1958 nyarán született két határozata: az egyik *az állam és az egyházak* viszonyáról, a másik a *vallásos világnézet* elleni eszmei harcról szólt. A Politikai Bizottság megerősítette az állam és az egyházak között 1948-ban és 1950-ben kötött egyezmények elveit: egyrészt a vallásszabadságnak és az egyházak működési lehetőségének együttes biztosítását, valamint meghatározott célú állami anyagi támogatást az egyházak számára, másrészt azt a kívánalmat, hogy az egyházak – tiszteletben tartva az állam törvényeit – a felmerülő vitás kérdéseket tárgyalások útján

rendezzék. A Politikai Bizottság leszögezte, hogy a szocialista állam és az egyházak közt *szükséges és lehetséges* a rendezett viszony, a politikai együttműködés, s ennek szervezeti kereteire is rámutatott, szükségesnek minősítvén, hogy haladó egyházi személyek vegyenek részt az országos és a helyi állami és társadalmi szervek munkájában.

A kapcsolatokat azonban természetesen nemcsak az állami és az egyházi vezetés felső szintjén, hanem a társadalom teljes mélységében rendezni kellett. Ezt előmozdította, hogy az említett határozatok nemcsak politikai hangsúlyaikban, hanem *elméleti* hátterüket tekintve is fontos változásokat jeleztek. A világnézeti harc feladatait megfogalmazó határozatban a hivők és a szocializmus *politikai* viszonyáról ez olvasható: „Határozottan le kell számolnunk az olyan baloldali szektás nézetekkel, amelyek általában minden vallásos emberrel szemben bizalmatlanságot táplálnak és reakciósnak tekintik őket. Az ilyen álláspont káros a párt és a tömegek közötti kapcsolat erősítése szempontjából. Világosan kell látni, hogy a vallásos hivők jelentős része akarja a szocializmust. A vallásos emberek nem azonosak a szocializmus ellenségeivel. Lehet valaki egy személyben vallásos hivő, a Magyar Népköztársasághoz hű állampolgár és a szocializmus építésének aktív részese is."[2]

Más szóval: most a határozatok abból indultak ki, hogy a hivők aktív és hasznos társadalmi gyakorlatot folytathatnak *anélkül, hogy a vallásosságukról le kellene mondaniuk*. A velük folytatott vita nem ellenségek közt folyik, hanem eltérő világnézetű, de közös úton haladó, közös felelősségérzettel fellépő emberek eszmecseréje.

Ugyanebben a szellemben arra figyelmeztetnek a határozatok, hogy a szocializmus építésének korszakában az egyházak „hosszú ideig fennmaradnak". Ezt is szem előtt tartva hangsúlyozzák: „az egyházakkal pozitív együttműködésre törekszünk. Ennek az együttműködésnek a tartalmát a szocializmus építésének követelményei határozzák meg."[3]

Először fogalmazta meg ekkor a párt a hivőkkel és egyházaikkal való *együttműködés* lehetőségét és szükségességét. Ami pedig

magát az *eszmei vita* szerepét illeti, a határozatok a lenini elvekhez híven kiemelik, hogy ez a világnézeti harc „az általános osztályharc része". S jóllehet egyfelől a *vallásos világnézet*, amelynek középpontjában szükségszerűen a természetfeletti, az *istenség* áll, másfelől a *marxizmus világnézete*, amely szerint az ember számára nincs magasabb lény, mint az *ember*, *kizárják* egymást, a határozat a vallásos meggyőződés és a szocialista építés feladatai közti viszonyt hangsúlyosan „népen belüli ellentmondásnak" minősíti. Ahogyan ezt később is megállapították: a kommunisták a szocializmus építésében velük együtt haladó, más világnézetű dolgozó emberekben nem ideig-óráig szükségesnek tekinthető, megtűrt „útitársakat", hanem egyenrangú *szövetségeseket* látnak.

A Politikai Bizottság határozatai természetesen elsősorban a párttagok feladataival, de nem csak a párton belüli teendőkkel kapcsolatban foglaltak állást. Fontos emlékeztetni arra is, hogy a párton kívül folytatandó világnézeti-ideológiai vita, a marxizmus ateista mozzanatának érvényesítése tekintetében leszögezik, hogy az „szívós, kitartó munkát és türelmes módszereket követel", s előtérbe állítják a dialektikus materialista világnézet *pozitív*, *differenciált* kifejtését. A határozatok érdeme, hogy már akkor felhívták a figyelmet a valláshoz fűződő *érzelmi* és *erkölcsi* tényezők nagy jelentőségére.

Nem állítható természetesen, hogy e határozatok némely megfogalmazása – a végbement fejlődés fényében is – ne volna finomítható vagy kiegészíthető. Egészében mégis rendkívül fontos előrelépést jeleztek e dokumentumok a gyakorlatban jelentkező szektás türelmetlenséggel, árnyalatlansággal, illetve a liberális opportunizmussal szemben. Visszatérést jelentettek az új körülmények között a *marxizmus klasszikusainak* álláspontjához, akik dialektikus *egységben* látták a vallási tudat *illuzórikus* elemeit *és* adott történelmi körülmények közt *szükségszerű* voltát; azt a tényt, hogy a vallást felhasználhatták ugyan *elnyomó*, *kizsákmányoló* osztályok, ám kifejezésre juthattak benne *haladó* és *forradalmi* törekvések is; valamint azt, hogy világnézeti alapját tekintve a vallás *szemben áll* ugyan a tudomá-

nyos megismerés *materialista* alaptendenciájával, ez azonban nem zárja ki, hogy adott esetben a kulturális fejlődés *inspirálója* is lehessen. Egészükben véve e határozatok kifejezték azt a meggyőződést és felismerést, hogy korunkban a szocializmus áttör a legkülönbözőbb ideológiai formákon, így a vallásos formákon is.

A párt 1956 után kialakított vallás- és egyházpolitikai irányvonala – úgy is, mint szövetségi politikájának, népfrontpolitikájának szerves része – a *vallási-világnézeti türelemmel párosuló, elvileg következetes, a más felfogású ember iránti tisztelettől áthatott magatartás ösztönzője* volt. Az állam és az egyházak elválasztását ez a politika úgy fogta fel, mint az emberi szabadságjogok biztosításának fontos feltételét, mint a kiteljesedő világnézeti és felekezeti egyenjogúság megvalósítását, amely egyaránt biztosítja az eltérő világnézetek hirdetésének szabadságát, a törvények betartásának közös kötelességét és a vallási csoportok vagy a nem vallásos világnézet hordozói elleni izgatás tilalmát. Ösztönözte a közös célokért végzett közös munka menetében egymás jobb megismerését, a különböző világnézeti ihletésű, valódi kulturális értékek hozzáférhetővé tételét, s ugyanakkor a nyílt vitát is, amelyet a megoldások türelmes vizsgálata, az együttműködés lehetőségeinek kutatása csak korlátoz, de nem tesz elkerülhetővé. Ilyen elvi alapon folytatja az állam az egyházi vezetők személyének kiválasztásával kapcsolatos eszmecserét is, abból kiindulva, hogy kinevezésük az egyházak joga és kötelessége, ebbe az állam nem avatkozik bele, de szükséges, hogy olyan vezetők választassanak ki, akik – mint az ország állampolgárai – betartják és segítenek betartani az ország törvényeit, az alkotmány szellemét.

ELMÉLETI FELISMERÉSEK

Azok az eredmények, amelyeket a párt szövetségi politikájának megvalósításában a hivők és a nem hivők, az egyházak és a szocialista állam kapcsolata terén a Hazafias Népfront,

az Országos Béketanács, a szakszervezetek, a tanácsok, a Vöröskereszt stb. az utolsó két évtizedben elértek, szoros kapcsolatban állnak az 1958-as határozatok megvalósításával és továbbgondolásával. Ehhez támpontot nyújtott egyfelől a hazai és nemzetközi gyakorlat figyelmes, gondos és módszertanilag alapos elemzése, másfelől a fokozatosan kibontakozó *elméleti kutatómunka* is, amelynek fejlődéséhez a tudományos kutatás, könyvkiadás és sajtó, ezen belül 1960 óta a *Világosság* című materialista világnézeti folyóirat is hatékonyan hozzájárulhatott.

Az SZKP XX. kongresszusát követő elméleti megújulás folyamatában nyilvánvalóvá lett az is, hogy mélyrehatóbb és konkrétabb választ kell adni a vallás társadalmi forrásainak és funkcióinak kérdéseire, a marxizmus ateista humanizmusának helyreállítása és érvényesítése érdekében. Világossá vált (elsősorban *Lukács* György munkásságának köszönhetően), hogy a reális, a hivők gondolkodásmódját befolyásoló vallásosság – a teológiáktól és a vallásos filozófiáktól eltérően – nem ítélhető meg az *elméleti* tudat valamely formájának ismérvei alapján, hogy számos hasonló vonást mutat fel a *mindennapi* gondolkodással. Tisztázódott, hogy a szocializmusban, amely a kommunizmusba való átmenet történelmileg *hosszabb* szakasza, a vallás nem csupán polgári maradványként van jelen, hanem azért is, mert – az adott objektív viszonyokból, a munkamegosztás adott szintjéből kifolyólag – a társadalom ellentmondásai a különböző rétegek tudatában különböző világnézeti irányokban tükröződnek, a tevékenység világnézetileg *eltérő* módokon motiválódik.

A párt politikájának *fő célja* nem lehet az eltérő *világnézeti* indítékok elutasítása: mindenekelőtt a szocialista fejlődés problémáinak, ellentmondásainak tényleges megoldása érdekében kell a *különböző világnézetű rétegek tevékenységét megszerveznie*. A *tudat változása*, a marxizmus hegemóniájának tényleges érvényesülése is csak e gyakorlati folyamat pozitív kibontakozása talaján gondolható el. A vallás *társadalmi funkcióit* sem lehet pusztán a materializmuséval ellentétes világné-

a hivőkre nehezedő lelkiismereti konfliktus, amely abból fakadt, hogy ellentétet éreztek állampolgári kötelességeik és egyházaik iránti kötelezettségeik között. A kommunisták által már évtizedekkel korábban kezdeményezett *párbeszéd* lehetőségei a hatvanas években Nyugat- és Kelet-Európában egyaránt megjavultak. Megkezdődhetett a dialógus elveinek tisztázása – magának a vitának a menetében. A kommunista és munkáspártok Karlovy Vary-i, berlini és moszkvai értekezlete egyaránt állást foglalt a hivőkkel folytatott nemzetközi párbeszéd kibontakoztatása mellett, amely a hatvanas évek közepétől különböző formákban meg is indult. Magyar marxisták és hivők immár több mint másfél évtizede részt vesznek ezekben a vitákban.

A különböző szinteken (a termelőtevékenységben, a közéletben, a kulturális, szociális és egészségügyi munkában stb.) a vallásos és a nem vallásos emberek közt kialakult dialogikus viszony természetesen lehetővé tette a gyakorlati kooperáció újabb bővítését. Emellett kitűnt, hogy a helyesen, türelmesen folytatott *eszmei vita* nem akadályozza ezt a kooperációt – ellenkezőleg: a polémia *hiánya* akadályozhatja az őszintén vállalt együttműködés kibontakozását.

Negyedszázados, bevált hazai gyakorlatunk is tanúsítja, hogy nemcsak az egyszerű hivők, de az egyházak vezetői is hosszú és ellentmondásoktól nem mentes utat jártak meg, amíg a *status quo* puszta elfogadásától a szocialista politika *bizonyos eredményeinek* vállalásán át eljutottak a *társadalmi rendszer* helyeslésig, sőt – mint ezt a magyar protestantizmus példája mutatja – elméleti elfogadásáig és aktív támogatásáig. Aki úgy vélné, hogy holmi elvtelen megalkuvásról vagy akár a szocialista-marxista opciók vallásos elfogadásáról van szó, alaposan téved. A hivők nagy többsége és egyházaik vezetői *saját*, *vallásos nézetrendszerükben* találkoznak olyan erkölcsi, társadalmi normatívákkal, értékekkel (a béke megőrzése, az igazságosság, az egyenlőség, a szeretet, a következetes humanitás, a közösség iránti tisztelet, a becsületesség, a hűség, a személyiség gazdagításának követelményei stb.), amelyeknek érvényesítése *egyaránt* következik a vallásos és a nem vallásos dolgozó emberek ob-

zeti álláspontjának ismeretelméleti kritikájából levezetni: ezek a funkciók minden adott helyzetben *konkrétan* ítélendők meg. Világossá vált, hogy miközben a felszabadulás utáni fejlődés során kibontakozott a polgári felvilágosodás valláskritikájának korábban elmaradt, szükséges népszerűsítése, a praxisban nemritkán összecserélték a polgári ateizmus vallásfelfogását a marxizmuséval. (Ennek következménye nemcsak az volt, hogy a vallást döntően a tudatlanság, elmaradottság művének vették, s így meghaladását is gyakran pusztán az ismeretek terjesztésétől, gyarapításától várták, hanem az is, hogy fennmaradásában a manipulációnak tulajdonítottak alapvető szerepet.)

Magának a marxizmusnak az *ateista mozzanata* is – éppen a marxi és lenini örökség gondosabb „újraolvasása" során – új megvilágításba került. Hangsúlyt kapott a korlátolt polgári ateizmus *puszta tagadásával szemben* a marxista világnézet *pozitív szabályozó, kommunikatív és integráló szerepe, a szocialista kultúra egészének szövetében betöltött szintetizáló, értéktételező és egyben kritikai funkciója.*

Ily módon a gyakorlat közvetlen szükségletei és az elméleti munka eredményeiből kiinduló ösztönzések egymást erősíthették és együttesen hozzájárulhattak a vallásos és nem vallásos emberek új típusú viszonylatainak kifejlődéséhez. Ugyanakkor az a tény, hogy maguk az egyházak is *új módon* reagáltak a kialakult világhelyzetre, *igen fontos előfeltétele* volt annak, hogy a kölcsönös kapcsolatok elmélyüljenek és tartalmukban megváltozzanak.

VÁLTOZÁSOK AZ EGYHÁZAK ÉS A SZOCIALIZMUS VISZONYÁBAN

Az e változásokat előidéző tényezők legfontosabbika talán az, hogy a hatvanas évek elejére a reakciós politikai klerikalizmus sok országban jelentős vereséget szenvedett, a progresszív realista erők pedig úgyszólván valamennyi egyházban utat törtek maguknak. A nagy egyházaknak általában tudomásul kel-

lett venniük, hogy híveiknek immár *nemcsak a polgári társadalmak* viszonyaihoz kell alkalmazkodniuk, hanem a megszilárdult *szocialista* rendszerek feltételeihez, valamint a *fejlődő* országok ismét csak eltérő körülményeihez is. Ennek következtében az egyházak vezető erői többnyire nem foglalnak közvetlenül állást a nagy társadalmi konfliktusok megoldásának valamilyen tradicionális modellje, módja mellett – ehelyett olyan álláspontok rajzolódnak ki, amelyek az alapvető hitelvekhez való hűség demonstrálását *a különböző és változó viszonyokhoz való rugalmasabb alkalmazkodás* módozatainak ajánlásával párosítják.

Mindez azt jelentette, hogy most már az egyházak csúcsain is célszerűtlennek, úgyszólván lehetetlennek bizonyult a más vallásúakkal, más világnézetűekkel való gyakorlati együttműködés *minden* formájának elutasítása és az eszmei-politikai kérdések megvitatására irányuló *párbeszéd* előli merev elzárkózás. Erről tanúskodnak a katolikus egyház II. vatikáni zsinatának dekrétumai, valamint a protestáns és az ortodox keresztény egyházak tömörülésének, az Egyházak Világtanácsának jelentős határozatai is. Közben valamennyi nagy egyházban megerősödtek a kapitalizmus – elsősorban a liberális jellegű kapitalizmus – vallásos bírálatának tendenciái.

A hidegháborús időszak lezárulásával – az említett okokból is – lehetővé vált a nagy *egyházi világközpontok* és *a szocialista országok közti kapcsolatok normalizálása* is. 1964-ben megállapodás született a Vatikán és a Magyar Népköztársaság közt, amely katolikus részről is rendezte a főpapi kinevezések módját, a katolikus teológusok római képzésének lehetőségét. Miután egyértelművé vált a felszentelt papok által a Népköztársaság alkotmányára tett eskü értelmezése, a Vatikán elismerte e fontos aktust. Ugyanebben az időszakban fokozatosan betöltötték országunkban az üresen álló püspöki székeket, majd Mindszenty József külföldre távozása és lemondása után az esztergomi bíboros érseki széket is. Mint említettük, a magyarországi protestáns egyházakkal és az izraelita felekezettel már jóval korábban rendeződött az állam viszonya. Mindezzel megszűnt

jektív érdekeiből, és amelyeknek megvalósításához kedvezőbb feltételeket látnak egy *szocialista* társadalomban, mint polgári viszonyok között.

Igaz: ezeknek az értékeknek a *forrását* s megvalósulásuk *garanciáit* a hivő a marxistától eltérően ítéli meg, s különböző *világnézeti* alapjuk folytán eltérnek azok az erkölcsi-ideológiai *rendszerek* is, amelyek az említett követelményeket mindkét oldalon integrálják. Mégis: itt olyan kérdésfeltevésekről és sok esetben válaszokról is van szó, amelyek nem egy ponton érintkeznek a marxizmus ideológiájának valamely mozzanatával. A vallásos *világnézet* a történelem során többféle társadalmi szükségletet és érdeket kifejező *ideológiával* – antik, feudális, polgári, kisárutermelői-paraszti stb. eszmékkel – volt képes párosulni, és most az látszik kibontakozni, hogy a hivők vallásaik *népi* eszmekincséből merítve ihletet, magukénak valljanak szocialisztikus értékeket, ideológiai elemeket is. Ezért a világnézeti konvergencia határozott, egyértelmű *tagadása* mellett *különbséget* kell tenni a között, hogy egyfelől a vallások *ellenséges*, burzsoá ideológiai nézeteket is hordoznak, másfelől a között, hogy a vallásokban objektíve kifejeződnek a munkásosztállyal *szövetséges*, de a marxizmus álláspontjáig el nem jutott rétegek életérzései, szükségletei, törekvései is.

E hivők erkölcsi-ideológiai nézetei számos olyan értékes elemet tartalmazhatnak, amelyeknek érvényesítése konstruktívan járulhat hozzá a szocialista fejlődéshez is. Minden azon múlik, milyen e követelmények *tényleges tartalma:* milyen reális *társadalmi szükségletek* hatása tölti meg élettel az említett erkölcsi-ideológiai absztrakciókat, milyen *objektív szerepet* játszik a pozitív tradíciókból kiinduló állásfoglalásuk és cselekvésük a békéért, a társadalmi haladásért vívott mai küzdelemben.

Ami most már a *marxisták* álláspontjának alakulását illeti: bizonyos időbe telt az is, amíg nagy többségük megértette a végbement változások természetét, azt, hogy a hazai egyházak társadalmi orientációja részben vagy egészben megváltozott, és ezzel együtt azt is, hogy az együttműködés bővítése *nem* lemondást jelent saját világnézeti elveikről, hanem éppen ezek

következetesebb megvalósításából fakad. Mindabban, amit az utolsó évtizedekben elértünk, s amiért az ország megbecsülést vívott ki magának a nagyvilágban, objektíve benne rejlik nemcsak a materialisták, hanem a *hivők erőfeszítése* is; és a *jövő* is egyaránt függ mindkettőjük tudatos tevékenységétől. Éppen ezért lehetett és kellett hangsúlyozni – amint ezt *Kádár János* is kiemelte a XI., illetve a XII. pártkongresszuson –, hogy a hivő emberek megbecsült állampolgárokként vesznek részt a szocializmus építésében, az állam és az egyházak közt pedig ma már nem egyszerűen rendezett viszonyról van szó, hanem a nép javára végzett közös munkáról. *A marxisták és a hivők új típusú kapcsolata rendkívül fontos elemévé vált annak a nemzeti egységnek, amelynek kialakulása az utolsó negyedszázad magyar történelmének egyik legfontosabb eredménye.*

Az utolsó két évtizedben kibontakozó változást jól tükrözik az MSZMP kongresszusi állásfoglalásai, amelyek egységben kezelik a gyakorlati együttműködést, a vitát és a dialógust. Ez a politikai irányvonal – az élet tanúsága szerint – összefér *minkét fél* elveivel. Hadd idézzük *Miklós* Imrét, az Állami Egyházügyi Hivatal elnökét: „A tapasztalat azt igazolja, hogy párbeszéd és együttműködés csak olyan partnerek között lehetséges, akik képesek és készek arra, hogy *saját elveik* védelme mellett tiszteletben tartsák *egymás* elvi álláspontját... Mindent egybevetve elmondhatjuk, hogy ma az együttműködés és párbeszéd olyan időszakát éljük, amikor a figyelem a nép javára végzett közös munkára és összefogásra irányul."[4]

Hogy ez valóban így van, azt jól demonstrálják a különböző egyházak nyilatkozatai, amelyek egyebek közt a béke és a leszerelés, a szociális igazságosság, a munka erkölcsi megbecsülése, a család- és a népesedéspolitika, az életszínvonal-politika kérdésében elhangzottak, s nemegyszer elvileg is állást foglaltak a *szocialista* fejlődés mellett.

A külföldi sajtóban egy ideig olvashatók voltak reflexiók, amelyek kétségbe vonták ezeknek a megnyilatkozásoknak az őszinteségét. Természetesen ma sincs és nem is lehet szó valamilyen idilli állapotról; ellentmondások, viták szükségképpen

adódnak hívők és nem hívők, az egyházak és a szocialista állami, társadalmi szervek között. Ámde a polgári és a nemzetközi egyházi közvélemény mérvadó része ma már általában abból indul ki: az egyházak és az állam viszonyának kérdéseit csak akkor lehet reálisan értékelni, ha azt annak a magyarországi társadalmi állapotnak fontos elemeként jellemezzük, amelyet, alig vitathatóan, a konszolidáció, majd a mutatkozó új ellentmondások, egyensúlyzavarok folyamatos, *együttes* leküzdése jellemez. Ezt tükrözték Kádár János 1977-es római útja idején az őt üdvözlő *VI. Pál* pápa szavai: „Hisszük, hogy az eddigi tapasztalatok igazolják a megtett utat: azt, hogy párbeszédet folytatunk a közös problémákról, ügyelve arra, hogy tiszteletben tartsuk az egyház és a hívők jogait, jogos érdekeit, ugyanakkor ügyelve arra is, hogy nyitottak és kellően megértőek legyünk az állam sajátos gondjai és tevékenysége iránt... Mindez azt jelenti, hogy a Szentszék és a magyar katolikus egyház őszintén és becsületesen hajlandó tovább haladni ezen az úton."[5]

A világ protestáns egyházai hasonlóképpen értékelik a magyar protestánsok hazai és nemzetközi tevékenységét, ami például abban is kifejeződött, hogy magyar református elnököt választottak a Keresztyén Békekonferencia élére.

A magyar egyházi vezetők álláspontja realizmusról, társadalmi elkötelezettségről, felelősségérzetről, de ugyanakkor arról is tanúskodik, hogy *híveik* nagy többségének alapvető érdekei és céljai közösséget teremtenek köztük és más felfogású társaik közt. Az egyházak képviselői az elmúlt évtizedekben véleményüket nyilvánították fontos társadalmi problémák vitájában. A hitbuzgalmi kérdések megvilágításán túlmenően saját orgánumaikban és a tömegkommunikációs eszközök révén hozzászólnak az ország, a nemzet előtt álló közérdekű kérdésekhez is, és véleményüket általános figyelem kíséri.

Ezen túlmenően az elméleti *dialógus* is kezd szélesebb körben hazai gyakorlattá válni: a televízióban, a rádióban, tudományos ülésszakokon, a folyóiratokban egyre több a világnézeti különbségeket ugyan meg nem szüntető, de azokon átívelő eszmecsere. Mindez közvetlenül fakad a párt szövetségi politikájából,

amely valamennyi, a szocializmus építésében objektíve érdekelt réteg tömörítésére, aktivitásának kibontakoztatására irányul, valamint a hazai egyházak társadalmi és szociáletikai orientációjából.

PROBLÉMÁK ÉS VÁLASZOK

A hivők és a nem hivők, az egyházak és a szocialista állam kapcsolatának fejlődése természetesen számos vonatkozásban *egyenlőtlenül* megy végbe. Az egyházak nyilvánvalóan a marxistáktól eltérő módon ítélik meg saját fejlődésük irányát, az igehirdetés, a hitbuzgalmi munka effektív feltételeit stb. A gyakorlat azt bizonyította, hogy ezek az eltérések türelmes tárgyalások útján csökkenthetők, hosszabb távon általában meg is oldhatók. A természetesen adódó vitákra azonban magától értetődően hatással van a bonyolultabbá, feszültebbé vált nemzetközi helyzet s persze belső gazdasági-társadalmi fejlődésünk nehézségei is.

A hetvenes évek második felében általában növekedett a külső nyomás a nagy egyházi világközpontokra annak érdekében, hogy elutasítsák, vagy legalábbis hangsúlyozott kétségekkel fogadják a kereszténveknek a baloldali erőkkel, a nem hivőkkel való együttműködését és dialógusát. Mások az egyházak akcióit a szűkebben vett *hitélet* szférájára kívánnák redukálni, és az eszmei *konfrontációt* messze fontosabbnak tartják, mint – XXIII. János szavaival – „a jó vagy a jóra vezető dolgokban"[6] való együttműködést a más világnézetűekkel. Ha ez okozott is bizonyos megtorpanást, egészében véve elmondhatjuk, hogy *nem sikerült* visszájukra fordítani a pozitív tendenciákat, sőt több egyházban épp a fokozódó háborús veszély tudata vezetett a párbeszéd kiterjesztésének követeléséhez.

Elmondható az is, hogy *a magyarországi egyházak általában nem változtattak kipróbált elvi álláspontjukon* a bonyolultabbá váló helyzetben sem. Ugyanakkor mutatkoznak helyenként problematikus jelenségek is, így például a nem nagy létszámú,

de vallásilag aktív egyházi kisközösségek *egy részének* tevékenységében, melyek visszahúzódnak a közélettől, gyakran a nem vallási jellegű kulturális tevékenységtől is, s erőteljes morális nyomást gyakorolnak tagjaikra annak érdekében, hogy magukat a más felfogásúaktól demonstratívan megkülönböztessék. Egyes esetekben az is előfordul, hogy kivonják magukat a törvények – elsődlegesen a hadkötelezettség – megtartása alól is. Természetesen határozott különbséget kell tenni e közösségek ama érthető törekvése között, hogy önmagukat mint sajátosan *vallási-erkölcsi* közösségeket határozzák meg és a között, hogy *konfrontálják* közösségi mivoltukat a társadalom más típusú közösségeivel. Mégis: jóllehet ezek a tünetek nem változtatják meg az összképet, nem kerülhetik el a figyelmet. Hozzá kell tennünk, hogy e jelenségek nemcsak és nem is elsősorban a szocialista államnak okoznak gondot, hanem az egyházak vezetőinek is.

Olyan történelmi helyzetben, amikor a béke és a szocializmus elért vívmányai védelmében minden konstruktív erő fokozott *aktivitására* és *összefogására* van szükség, ezek a tendenciák fékezőleg hathatnak. Ugyanakkor megállapítható, hogy országunkban csupán kivételes esetekben jelentkezik a fennálló szocialista viszonyok kifejezetten *politikai* jellegű tagadása: ennél jelentősebb új tünet az, hogy bizonyos vallási közösségek esetében maga az *ideológiai* szféra kap közvetve *politikai* töltést. S jóllehet az utóbbi években megerősödött *konzervatív* befolyást nem lehet közvetlenül a reakciós politikai integralizmussal azonosítani (a constantinusi, uralmi pozíciókhoz való visszatérés pedig egyenesen lehetetlennek tűnik), az *aggiornamento*, az egyházak megújulása iránti igény helyenként tapasztalható csökkenésének is lehetnek negatív kihatásai egyházakon kívüli szférákban is.

A kérdés természetesen nem az, hogy a marxizmus reagáljon-e ezekre a jelenségekre, hanem, hogy miként tegye ezt. A legfontosabb alighanem az, hogy nemcsak vallás- és egyházpolitikánk, hanem *egész politikai gyakorlatunk* is fokozott figyelemmel fordul azoknak a *demokratikus közösségeknek* a tartalmas

működtetése felé, amelyekben a különböző világnézetű, vallásos és nem vallásos emberek korunk nem könnyű problémáit megvitathatják, azok megoldásába valamilyen mértékben maguk is bekapcsolódhatnak, a megoldás során felgyülemlő tapasztalatokat értékelhetik. Az e *szocialista közösségekben* tevékenykedő emberek *eredményes* munkája bizonyosan *fordított* arányban áll a különböző negatív hatások érvényesülésének lehetőségével, hiszen az emberek öntudatát mindenekelőtt a *saját tevékenységük* során szerzett tapasztalatok, sikerek és kudarcok formálják.

Ismételten aláhúzzuk, hogy a hivők és a nem hivők kapcsolata, az egyházak és az állam viszonya országunkban alapjában véve jó. A mutatkozó új *ideológiai* problémák is csak ezen az általános alapon értékelhetők helyesen. Ami a marxista ideológia és világnézet terjesztésének teendőit illeti, ezek meghatározásában éppen ezért maximálisan törekedni kell arra, hogy a feladatokat az említett gyakorlati, politikai eredmények és problémák függvényében, ne pedig azoktól elvonatkoztatva határozzuk meg.

Hangsúlyosan merülnek fel azonban itt olyan kérdések, amelyeknek megoldásához a gazdaság és a politika optimális esetben is csak a kedvező *feltételeket* biztosíthatja, *maga a megoldás csak eszmei, kulturális, ideológiai, világnézeti természetű lehet.* Gazdasági fejlődésünk jelenlegi, ismert korlátai miatt külön is erőteljes hangsúlyt kap a szellemi erők, a kultúra, a tudás, az erkölcs *minőségének*, az *eszmék hatásának* fontossága.

Ebből a szempontból is alapvető elvünk, hogy az ideológiai vitát és a gyakorlati együttműködést nem szabad egymással *összekeverni.* Ez vagy oda vezetne, hogy ideológiai okok miatt kizártnak tartjuk az együttműködést, vagy oda, hogy csupán a kérdés gyakorlati-politikai oldalát tartjuk szem előtt, s így az egyházakkal, e napjainkban többé *nem kifejezetten* politikai intézményekkel szemben is elsődlegesen *politikai* kritériumokat támasztunk, nem figyelve a viszony bonyolult *eszmei* oldalára. De *szembeállítani* sem volna helyes a politika két oldalát: napjainkban az *elméleti változások tudatosítása* és helyes lerea-

gálása, a világ nagy problémáinak megoldására ajánlott helyes program kidolgozása és érvényesítése egyben az együttműködés további fejlődésének feltétele is; de a *gyakorlati* együttmunkálkodás *elméleti* tükörképének elemzését sem szabad elmulasztanunk – a dialógus léte és fejlődése erre figyelmeztet.

Az utolsó negyedszázad során a *szekularizáció*, a társadalmi tudat elvilágiasodása országunkban – a végbement társadalmi átalakulások, az iparosodás, a kultúra szerkezetének megváltozása, a hagyományos, zárt közösségek felbomlása következtében – messzemenően előrehaladt. Az *ateisztikus szemlélet* (ezen belül a dialektikus és történelmi materializmus ateista humanizmusa) objektív okokból, de a marxista világnézet szervezett terjesztésének köszönhetően is – történelmünkben először – jelentős dimenziójú, szociológiai ténnyé vált.

Ugyanakkor reálisan kell megítélnünk a marxista világnézet e fontos aspektusának *tényleges* érvényesülési körét és minőségét. Fejlődésünk figyelemre méltó ellentmondása, hogy miközben jelentős rétegek szakadtak el – a mélyreható társadalmi változások és a kibontakozó szekularizáció következtében – a gyakorló vallásosságtól és a hagyományos vallási értékrendtől, csak egy részük sajátította el a marxizmus világnézetét és értékorientációit. Nemcsak arról van szó, hogy érzékelhető egy viszonylag jelentős, nem egyházias, személyes jellegű vallásosság jelenléte, hanem arról is, hogy a magukat nem vallásosnak nyilvánítók közt számosan bizonyos *ellenérzést* tanúsítanak mindenféle világnézettel, ideológiával, egyértelmű értékorientációval szemben.

Nemcsak arról van tehát szó, hogy nem mindig találunk megfelelő módszereket a többé-kevésbé szekularizált, de bizonyos értelemben *világnézetileg „neutrális"* rétegek problémáinak megközelítésére. Nem is csak arról, hogy érzékelhető – részben a polgári kritika, részben a dogmatizmus örökségeként – egyfajta vulgáris és olykor károkat is okozó antiklerikalizmus és antiteizmus befolyása arra is, amit ateista humanizmusnak nevezhetünk. Ennél fontosabbnak tűnik az, hogy magának a marxista világnézetnek a *korszerű* megfogalmazása során min-

denképpen számot kell vetni a bekövetkezett társadalmi változásokkal és a mindennapokban folyó vita tényleges problémáival.

Át kell térnünk a fejlődés *intenzív* szakaszára, ami a világnézeti fejlődés vonatkozásában sokféle követelményt támaszt. Jelentheti azt, hogy továbbra is szükséges, de nem elégséges általában a szocialista társadalomról mint egészről szólni: mind fontosabbá válik, hogy a különös, a szűkebb *munkahelyi*, *lakóhelyi* és nem utolsósorban *családi közösségek* vagy a *személyközi* kapcsolatok társadalmi természetével, a nemek és a generációk közti viszony problémáival is foglalkozzunk. Jelentheti azt, hogy fokozott figyelmet kell szentelni az egyes ember gondjainak, problémáinak, belső világának – értelmi és érzelmi fejlődésének –, alkotó erői érvényesítésének. Más szóval: a tudományos világkép és világnézet alapjaitól szellemi hidat kell verni a *mostani mindennapok és az egyén bonyolult világának* tagoltabb szemléletéhez, racionális megértéséhez, az ellentmondások tudati feldolgozásának és megoldási készségeinek fejlesztéséhez.

Ezzel a tendenciával csak látszólag ellentétes az a jelenség, hogy az intenzívebb fejlesztés követelménye magával hozza a pontosabb nemzetközi összehasonlítás igényét. Hiszen a *nemzeti* közösség igazi értékei és fogyatékosságai is csak így világlanak ki, ez az út vezet el a hívebb nemzeti önismerethez is, s magával hozza a múlt és a jövő jobb ismeretének igényét – a történeti és dialektikus szemlélet elmélyítésének szükségességé.t A mai társadalmi problémák megfelelő kezelésének feltétele is ez a *dinamikusabb* világszemlélet. Egyfelől annak tudomásul vétele, hogy az *ellentmondások*, sőt a *konfliktusok* lehetősége hozzátartozik társadalmunk valóságához, amiből pontos tudatosításuk szükségessége és folyamatos megoldásuk módszereinek állandó kutatása következik. Hiszen az ellentmondások gondolati kiküszöbölésére irányuló szándék végső soron egy metafizikus és idealisztikus tradíció nyoma a közgondolkodásban. Másfelől e ponton is jelentkezik a *történeti* szemlélet jelentősége – mégpedig nemcsak a múlt tanulságainak összegezése-

ként, hanem annak világos tudataként is, hogy minden *mai* megállapításunk is *történelmileg* meghatározott, hogy – Lenin intésének megfelelően – a dialektikus materializmusnak minden új tudományos felfedezéssel és az új társadalmi fejleményekkel is összhangban állandóan *új formát* kell öltenie, saját korábbi álláspontunkat kritikailag átdolgozva és egyben megőrizve.

E tekintetben kell újra átgondolni és megfogalmazni a marxista ateizmus mai, aktuális hangsúlyait is. A marxizmus ateizmusa olyan világnézet fontos eleme, amely az élet ellentmondásait nem transzponálja a természetfelettibe, hogy ott próbálja feloldani azokat, hanem tudatosan szembenéz velük, és meghaladásuk folyamatában sem feledkezik meg arról, hogy a keletkező új ellentmondásokra figyeljen. Ez az ateizmus *nem tagadja* a *hitszerűség* szerepét a mindennapi gondolkodásban, de azért küzd, hogy a hitszerű mozzanatok racionális és gyakorlati eszközökkel ellenőrizhető módon megalapozódjanak, s szintjükről átjárás nyíljon az *elméleti* tudat irányába. Nem tagadja az *érzelmek* lényeges szerepét az életben, hanem civilizálásukért és tudatosításukért küzd. Nem becsüli le az *erkölcsi* tartás és fejlődés jelentőségét, de elsősorban a tömegméretű erkölcsi változás előfeltételeinek kialakításáért, az erkölcsi követelmények és a morális gyakorlat közti szakadék áthidalásáért küzd. Megkockáztatjuk, hogy az *ilyen* ateisztikus szemlélet – ahogyan ezt manapság számos teológus is elismeri – a teljesebb emberségre törekvő hívőknek is segítséget nyújt, midőn figyelmüket eszményeik realizálásának anyagi-társadalmi feltételeire irányítja. A marxizmus tehát *nem vehet el semmit az emberektől anélkül, hogy ne adna:* oly módon kell meghaladnia a vallást, hogy a benne kifejeződő szükségleteket, emberi törekvéseket és vágyakat egyben magasabb fokon és az emberi történelem reális folyamatában segítse megvalósuláshoz.

Ismételjük: egyház- és valláspolitikánk sikerei, a különböző világnézetű emberek összefogása, nemzeti fejlődésünk figyelemre méltó eredményei közé tartoznak. *Aczél* György joggal állapítja meg: „Ma sem kevés azoknak a száma, akik még nem látják világosan a viszonyt a világnézeti különbségek és a más felfogásúakkal közös társadalmi cselekvés szükségessége között. Két dolog azonban bizonyosnak látszik. Az egyik: marxistáknak és kereszténveknek *ugyanazon világ ugyanazon kérdéseire* kell választ adniuk, ugyanazt a háborús veszélyt megakadályozniuk, ugyanarról a kapitalista és ugyanarról a szocialista rendszerről kell a maguk módján véleményt mondaniuk. A másik: a marxizmus és a vallás még hosszú ideig él egymás mellett. Ha ezek az eszmerendszerek nem is egyeztethetők össze, a rendszerek képviselői megegyezhetnek azokban a *cselekedetekben*, amelyekre – eltérő világnézeti motivációik ellenére is – az ember boldogulása érdekében, a humanizmus nevében és a gyűlölet lángjai, a háború ellenében vállalkoznak. Tapasztalataink alapján állítjuk: ez nem csak szükséges, de lehetséges is, nem csak lehetséges, de szükséges is."[7]

Ezek az eredmények nemcsak megőrzendők, hanem – ami a mostani, nehézségekkel, bonyodalmakkal terhes helyzetben különösen fontos – *tovább is fejlesztendők*. Ez a továbbfejlesztés elképzelhetetlen olyan kölcsönös, megfontolt, de következetes *vita* nélkül, amelyben a felek nem röstellnek egymástól tanulni sem.

Napjaink vitáiban – a béke, a társadalmi igazságosság, a munka erkölcsi jelentősége, a nemzeti identitás tudata, az önfegyelem, a szolidaritás problémái, a férfi és nő kapcsolata, a családi viszonyok megítélése körül – igen differenciált elemzésekre van szükség, mivel a vallásos szemlélet e kérdések többféle interpretációjára is lehetőséget ad.

Bizonyos persze, hogy új feladatok nemcsak eszmei, hanem gyakorlati téren is mutatkoznak. Türelmesen, világosan és

egyértelműen kell a továbbiakban is gyakorolni az állam és az egyházak között a problémák megvitatásának és megoldásának demokratikus módszereit, *kölcsönösen kizárva* e téren a szubjektivista módszereket, az adminisztratív és politikai nyomás eszközeit. Feltétlenül el kell kerülni a vallási vagy világnézeti diszkriminációt, a világnézeti harcot nem szabad összekapcsolni személyek elleni adminisztratív fellépéssel. Fokozott figyelmet és rokonszenvet érdemel minden olyan megnyilvánulás, amely ha más világnézet alapján is, de valóban támogatja a béke védelmét, a társadalmi, kulturális és erkölcsi haladást. Ugyanakkor gondosan és differenciáltan kell kezelni az egyes egyházakban, a hívők soraiban mutatkozó eszmei különbségeket, elemezni a tradicionális és a „nyílt" irányzatok tényleges szerepét. Ezeknek az irányzatoknak a vitáját továbbra is az egyházak belső ügyének kell tekinteni, de természetesen nem közömbösen: figyelni kell arra, hogy a különböző szellemi mozgások milyen hatással vannak a nemzeti egység megszilárdítására, mennyire nyújtanak teret a más felfogásúakkal való együttmunkálkodás és párbeszéd, s mennyire a szocialista fejlődéssel való szembehelyezkedés számára. Mindez a marxistákkal szemben is ugyanilyen hangsúlyos igényt támaszt: nyitottaknak és képeseknek kell lenniük a következetes, becsületes vitára és dialógusra; arra kell törekedniük, hogy az élet valóságos kérdéseire megfelelően árnyalt, világnézetileg megalapozott választ adjanak, önteltségtől és intellektuális pöffeszkedéstől mentesen.

A dialógus célja sem lehet más, mint hogy előmozdítsa egy új, progresszív és alkotó szellemű mentalitás, egy, a szó és tett egységének megvalósítására irányuló erkölcsiség és magasabb közízlés térhódítását. Mindezzel együtt ez a munka végső soron olyan személyiségek kibontakozását célozza, akik egyaránt képesek elkötelezett és önálló társadalmi tevékenységre, és egyéni képességeik sikeres realizálására.

A nemzetközi figyelem és elismerés, amely a magyarországi marxisták és hívők közös munkáját kíséri, azzal együtt fokozódik majd, ahogyan kapcsolataik továbbfejlődnek, ahogyan kü-

lönböző indítékoktól vezérelt tevékenységük – viták útján is – bensőségesebb, hatékonyabb egységhez vezet a béke és a társadalmi haladás érdekében.

JEGYZETEK

[1] A Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetőségének határozata a klerikális reakció elleni harcról. Budapest 1950. 62. old.
[2] Az MSZMP határozatai és dokumentumai. 1956–1962. Budapest 1964. 228. old.
[3] Uo. 225. old.
[4] Együtt az országépítésben. Magyar Hírlap, 1980. aug. 30.
[5] Népszabadság, 1977. jún. 11.
[6] Pacem in terris. XXIII. János pápa enciklikája. 1963.
[7] *Aczél György:* A szocialista állam és az egyházak Magyarországon. Világosság, 1977. 10. sz.

Szövetség, világnézeti vita, dialógus

A társadalmi tudat országunkban – szubjektumát tekintve – a szocializmus építésében objektíve érdekelt osztályok és rétegek tudata. Azok az osztályok és rétegek, amelyek körében vita és párbeszéd folyik – nem feledhetjük – a szocialista fejlődés hordozói akkor is, ha körükben az ideológia, a világnézet síkján a marxizmus mellett más eszmék is hatnak. Cseppet sem homályosítja el a polémia elvi tisztaságát, ha kiemeljük: a szocialista építés menetében, a párt *szövetségi politikájának* támogatása, a szocialista nemzeti egység erősítése érdekében *olyan vitára* van szükség, amelyről tudjuk: *partnerekkel* és nem az ellenséggel folytatjuk, olyan vitára, amely hatékonyan segít az embereket közelebb hozni a marxizmushoz, amely nem *le*győzésükre, hanem *meg*győzésükre irányul.

Ha az így folytatott vitában a nem-marxista tendenciákat bíráljuk, viszonyaink között voltaképpen már egyfajta *párbeszédet*, ha úgy tetszik, *dialógust* is folytatunk, amelynek egyszerre kell *világnézetileg egyértelműnek* és a hasonló célra törekvő, de világnézeti kérdésekben másként gondolkodó ember iránt *megértőnek*, *nyitottnak* lennie. Egyszerre kell szem előtt tartania a világnézeti problémák absztrakt általánosságát és azokat a nagyon is konkrét körülményeket, amelyek között a marxizmusétól eltérő válaszok kialakulnak. Egyszerre kell elvileg határozottnak és mindennemű kioktatástól, a tévedhetetlenség minden látszatától is mentesnek lennie.

Más szavakkal: *ahogyan önmagának mondana ellent, monológgá válna az a dialógus, amelyben a vitázók eleve lemondanak saját világnézetük képviseletéről, ugyanúgy nem lehet eredményes*

az a világnézeti vita sem, amely nem a közös cselekvés lehetőségeinek felkutatására irányul, amelyből hiányzik a másik iránti figyelem és tisztelet, sőt a másiktól való tanulás, az önkorrekció készsége – vagyis a dialógus szelleme.

1

Minden vita konkrétsága igényli az *ideológiai*, *világnézeti* polémia aktuális, mai problematikájának áttekintését. Mielőtt erre rátérnénk, legyen szabad szólni e két kategória viszonyának egyetlen kérdéséről. Minden ideológiának van természetesen – nyílt vagy burkolt – *világnézeti* töltése, miként minden világnézeti álláspontnak van az emberek tevékenységét szabályozó *ideológiai* funkciója is. A továbbiakban nem is kerülhetjük el, hogy – hol a kérdések ideológiai, hol világnézeti oldalára helyezvén a súlyt – egyaránt szóljunk az elmélet és a propaganda e kettős aspektusáról. Mégis: nem látszik feleslegesnek megkülönböztetésük sem. A *világnézetek* az embernek a külső világhoz és a többi emberhez való viszonyát jelenítik meg, vagyis alapjában véve azokat a legátfogóbb, „végső" kérdéseket teszik fel és válaszolják meg, amelyeknek alapján az emberek saját lehetőségeiket és korlátaikat megítélik. Az *ideológiák* keretei ennél jóval tágabbak: itt már helyet kapnak mindazok az eszmék, erkölcsi és esztétikai értékek, normák, sőt azok a vélekedések és hiedelmek is, amelyek révén a társadalom osztályai saját küzdelmeiket tudatosítják, s amelyek a társadalmi mozgás szabályozásában közrehatnak.

Ezért míg a különböző világnézetek közt rendszerint – éppen magas fokú általánosságuk miatt – nem lehet érintkezési pontot találni, az ideológiák *nem minden vonatkozásban zárják ki egymást:* bizonyos erkölcsi normatívák, bizonyos esztétikai értékek például – eltérő alakban és az ideológia egészének eltérő sajátosságaitól meghatározottan – jelen lehetnek egymással ellentétes ideológiák testében is. Ez alkalmat ad olyan vitára, amelynek vezető elve – Gramsci szavával – az, hogy a másik

álláspontját intelligens módon beépítsük saját felfogásunkba és a *saját logikánknak* megfelelő választ adjunk a mögötte rejlő kérdésekre.

2

Hadd vessünk most legalább futó pillantást néhány olyan fontosabb, általános világnézeti és ideológiai problémára, amelyeket a fejlődés a 80-as évek elején előtérbe állít, s amelyekkel kapcsolatban mind a dialógusnak, mind a marxista alapról folytatott világnézeti vitának fontos feladatai rajzolódnak ki.

Nem mondunk újat, ha hangsúlyozzuk, hogy a gazdasági fejlődés intenzív szakaszára való áttérés, a szükségessé vált szervezeti változások és megvalósításuk nehézségei megnövelik a tudatosság, általában a *szubjektív elem* jelentőségét. Fel szeretnénk azonban hívni a figyelmet néhány, a reális társadalmi tudatban jelentkező ellentmondásra, amely bonyolítja ezt a folyamatot. Amint ezt a szocialista tudat fejlődésével kapcsolatos empirikus vizsgálatok is igazolták, országunkban viszonylag *gyors a hagyományos értékrend bomlása.* Az új, szocialista értékrend térhódítása ezt a szétesést sokszor *nem ellensúlyozza kellőképpen.* Ennek következtében viszonylagos ideológiai-világnézeti vákuum keletkezik bizonyos rétegekben, amelyekre már nem gyakorolnak ugyan érdemi befolyást a tradicionális eszmék, de amelyeket még a marxizmus sem befolyásol igazában.

Ennek az „értékmentességnek" az elvi elutasítása ugyan gyakran megtörténik, de olykor nem éppen megfelelő világnézeti alapon. Bizonyos, hogy döntő fontosságú például jelenünk és közeljövőnk szempontjából a *gazdasági* feladatok körvonalazása. De ma már élesen látjuk azt is, hogy maguk a gazdasági feladatok sem világíthatók meg kellően, ha figyelmen kívül hagyjuk a *társadalmi, politikai* tényezők jelentőségét (például a külkereskedelem függését a nemzetközi politikai helyzettől, a kiegyensúlyozott termelés függését a helyes politikai indítékok alapján megválasztott preferenciáktól, vagy a mun-

kában való *erkölcsi* felelősségvállalás, a szakértelem, a bátorság és józanság *együttes* érvényesülésének fontosságát).

Röviden térhetünk csak ki a *forradalmiság* és a *reform* mai viszonya körüli nézeteltérések egyik világnézeti vonatkozására. Olyan helyzetekben, amikor gyors a társadalmi fejlődés dinamikája, a mindennapi tudat is könnyebben felfogja, hogy a szocialista gazdasági, politikai, kulturális reformok maguk is a forradalmi folyamat részei. Amikor azonban – és ma ilyen a helyzet – számos ponton inkább csak az elért eredmények fenntartására, megőrzésére, mint mélyreható, érdemi változásra törekedhetünk, könnyebben tért hódítanak olyan nézetek, hogy túl vagyunk a forradalmi folyamaton, vagy éppenséggel, hogy a rendszer megcsontosodott, amikor tehát nem értik meg, hogy a forradalom éppen a szocialista társadalmi viszonyok fejlődésének, folyamatos önkritikájának és önreformjának alakjában megy végbe. Éppen ez az a helyzet, amelyben kiterjesztheti befolyását egyfelől az ideológiai *konzervativizmus*, másfelől – ennek szöges ellentéteként – az az ultrabalos *radikalizmus*, amely a gazdasági, politikai reformokban éppen egy *nem-forradalminak minősített rendszer* önvédelmét véli látni.

Mondani sem kell, hogy mindkét veszély ellenében a legfőbb védelmet az biztosítja, ha tudomásul vesszük ugyan a köznapi gondolkodásban feszülő ellentéteket, mégis mindent megteszünk egy magasabb szintű *politikai és kulturális tevékenység* kereteinek tartalommal való megtöltése, egy, a köznapokban munkáló forradalmiság, egy *magasabb szintű, távlatainkat számon tartó elméleti tudatosság* kiformálása és meggyökereztetése érdekében.

Ugyanakkor mentesnek kell maradni az olyan mentalitástól, amely minden kompromisszumban árulást szimatol, amely a nagy, világtörténelmi célok szintjéről ítél az „alantas" taktika fölött. *Lukács* Györgynek alapjában véve igaza van: ahhoz, hogy világosan felmutathassuk *stratégiai* céljainkat, semmiképpen sem szabad az elkerülhetetlen taktikai ingadozásokat elméleti rangra emelnünk. Egy vonatkozásban kiegészítenénk ezt a helyes figyelmeztetést: ha nem világítjuk meg, hogy tak-

tikánk *miként* kapcsolódik a történelmi célokhoz, némelyek azt gondolhatják, hogy e célok *bármilyen eszközzel* megvalósíthatók, ahelyett hogy a *megfelelő* eszköz kiválasztását is gondosan mérlegelnék. Azt a párbeszédet, amely *csak* a stratégiai alapokat tartja szem előtt, az a veszély fenyegeti, hogy vak marad az élet közvetlen realitásával szemben.

Nem kerülhető el, hogy legalább említést tegyünk a *nemzeti* fejlődéssel, a nemzeti tudattal kapcsolatos néhány problémáról. Társadalmi-ideológiai fejlődésünk fontos eredménye, hogy a *nacionalizmus* és a *vallás* szomorú emlékű szövetsége újabban megszakadni látszik, hogy általában a *patriotizmusnak* tisztultabb alakjai jelennek meg. Ez a hazaszeretet azonban túlnyomóan *érzelmi* jellegű, szocialista vonásai gyakran homályosak, kevés az *értelmi fedezetük*, ami miatt kritikusabb helyzetekben nem zárhatjuk ki a nacionalizmus újraéledését sem. Már csak ezért is szükséges az, hogy ez a hazafiság *konkrétabb tartalommal* telítődjék. Történetírásunk alapjában véve leküzdötte egyfelől a kuruckodó nacionalizmus protestáns vonzatú tradícióit, másrészt a Habsburg-uralom katolikus ihletésű eszményítését. Szó sincs azonban arról, hogy ez maradéktalanul átment volna a köztudatba. S mivel nem utolsósorban a vallás szférájában a rossz szélsőségek a közelmúltban még erősen éreztették hatásukat, e téren a párbeszédnek is, a pozitív világnézeti ráhatásnak is számos feladata adódik.

3

Melyek ezek után a *marxizmus* és a *vallásosság* vitájának, a vallásos emberek, a *hívők* és a *marxisták* dialógusának legfontosabb jellemzői és mai vitakérdései?

Röviden utalnunk kell e párbeszéd múltjára. Századunk kiemelkedő marxistái – ha nem is használták a dialógus szót – általában készen álltak a világnézeti ellentéteket meg nem szüntető, de azokon átívelő nyílt és becsületes vitára annak érdekében, hogy előmozdítsák valamennyi progresszív erő reális össze-

fogását a gyakorlatban az imperializmus, a fasizmus ellenében, de egy, az osztályellentétek meghaladására irányuló társadalmi rend kivívása, a béke megszilárdítása, az emberi kultúra értékeinek védelme és fejlesztése érdekében is. Az egyházak egyszerű hívei – objektív érdekeik által vezérelve, s gyakran eszméik által indíttatva is – a fejlődés egészét tekintve, növekvő mértékben mutattak hajlandóságot e szövetség gyakorlati megvalósítására.

Ugyanakkor – a harmadik világról most nem szólva – a vallási szabályozás térvesztése, saját hatókörűk szűkülése az *egyházak* vezetőit is figyelmeztette arra, hogy befolyásukat csak akkor biztosíthatják, ha jobban számot vetnek a világ valóságával, a bekövetkezett szociális és demográfiai robbanások következményeivel. Erre a párbeszédre késztető helyzetre reagált a II. vatikáni zsinat, amikor – szakítva a korábbi szemlélettel – a más felfogásúakkal folytatandó dialógus fontosságát hangsúlyozta, s ugyanígy: ezt szögezték le az utolsó két-három évtizedben az Egyházak Világtanácsának különböző ülésszakain is.

A hatvanas években azonban az alsóbb szinteken – a dolgozó tömegek és részben az alsópapság körében – már kialakult együttműködési és dialógus-készséget a keresztény *egyházak vezetőinek* jelentős része láthatóan *világnézeti-filozófiai térre* kívánta volna terelni, azok a törekvések viszont, amelyek a *gyakorlati együttműködés* irányába próbáltak volna utat törni – egyes nemzeti egyházak kivételével – főpapi szinten gyakran *visszautasításra* találtak. A feltűnést keltő reprezentatív viták keretében ugyanakkor bizonyos törekvés volt megfigyelhető a marxizmus és a vallásos hit összeegyeztetésére, az ateizmusnak a marxizmusról való leválasztására, miközben a dialógus filozófusok és teológusok eszmecseréjének kissé exkluzív keretévé vált.

A marxisták ezekben a vitákban nem foglaltak el egységes álláspotot. Akadtak köztük olyanok – példa erre Roger *Garaudy* pályája –, akik szintén valamilyen világnézeti konszenzus kivívásában látták a célt. Mások – köztük a részt vevő magyar

marxisták is – a gyakorlati-politikai szövetség további kiszélesítésére törekedtek a vallásos dolgozókkal, – anélkül azonban, hogy a világnézeti konvergenciát lehetségesnek tartották volna. Ezt az álláspontot mindenekelőtt az a hazai történelmi tapasztalat támasztotta alá, hogy helyes szövetségi politikával, a különböző felfogású emberek közös érdekeinek gyakorlati érvényesítésével, a vallás elleni eszmei fellépés és a vallásos ember iránti megbecsülés és tapasztalat együttes érvényesítésével *de facto* elérhető volt országunkban a fő kérdésekben való együttműködés.

A *hetvenes* években, főként az évtized végén azonban a helyzet jóval ellentmondásosabbá vált. A világhelyzet feszültebb lett, a hidegháborúhoz való visszatérés tendenciái erősödtek, válságjelenségek bontakoztak ki a fejlett tőkés országokban, és nehézségek, új ellentmondások jelentkeztek a szocialista világmozgalomban, a szocialista országokban is.

Ebben a helyzetben számos ponton – így a legnagyobb keresztény egyházban, a katolikus egyházban is – újsütetű ideológiai *konzervativizmus* kezdett előtérbe kerülni. Ez nem jelenti ugyan egyben a *hidegháborús* politikai színezetű integrizmushoz való visszatérést is, de sok országban fokozódott a dialógus-párti progresszista vallási tendenciák visszaszorítása, többször támadás indult az egyházi hierarchia bármilyen közvetlen politikai kötelezettségvállalása ellen, élesebben ítélik el a marxizmus bizonyos vívmányainak elsajátítására törekvő teológusokat. És ami tárgyunk szempontjából a legfontosabbnak látszik: a *nem-hivőkkel, az ateistákkal* folytatandó *párbeszéd* szükségességéről újabban a nagy egyházak vezetői részéről nemzetközi szinten mind kevesebbet hallunk – annál többet a nyílt *konfrontáció* szükségességéről.

Hiba volna azonban, ha ebből közvetlen következtetéseket vonnánk le a dialógus hazai sorsára vonatkozóan: hiszen ez mindenekelőtt azon múlik, hogy miként reagálnak a *magyarországi* egyházak és hivők, valamint a marxisták ezekre a kihívásokra. El lehet természetesen képzelni olyan választ, amely az ideológiai harc általános éleződésére hivatkozva most *idő-*

szerűtlennek minősíti a párbeszédet. Másfelől esetleg megújulhatnak azok a kísérletek is, amelyek a marxizmus és a vallásosság *szintézisét* szorgalmazzák.

Vallásos partnereink részéről mindez különböző teológiai és filozófiai irányzatok nyelvén juthat kifejezésre, s elkerülhetetlen, hogy ezeket az álláspontokat a marxista kritika behatóbb elemzés tárgyává tegye. Mindazonáltal alighanem hiba volna, ha a hazai dialógus lehetőségeit az egyházias *konzervatívizmus* és *progresszizmus* vitájának kimenetelétől tennénk függővé. Az alapvető kérdés országunkban továbbra is az: miként lehet újabb energiákat meríteni a béke megvédése, a szocializmus építése érdekében a hívők és marxisták mindennapi összefogásából? Ezért az egyházak soraiban jelentkező konzervatív tendenciák sem *önmagukban* aggasztóak, hanem főként abban a tekintetben, nem vezet-e el ez a konzervativizmus az egyházak eszmei fegyverzetének olyan megmerevedéséhez, amely aztán valóban akadályozza a hívőket a gyakorlati és elméleti párbeszéd megvalósításában.

Ha most már a különböző álláspontokat *szövetségi politikánk* szempontjából tekintjük, azt mondhatjuk, hogy a hazai egyházak és vezetőik részben a hazai történelmi fejlődésből okulva, részben híveik többsége véleményének hatása alatt, de helyzetünk, gondjaink felelős mérlegelése következtében és saját eszmei tradíciójukból is kiindulva – általában *továbbra is helyeslik az együttműködés és a dialógus együttes programját.* Hadd idézzünk a *katolikus* püspöki karnak az állam és az egyház közti első megállapodás harmincadik évfordulója alkalmából kiadott nyilatkozatából: „A hívők és nem-hívők közti világnézeti különbség nem lehet akadály abban, hogy az egyház – az egész nép közösségével együtt – mindenben vállalja az azonosságot, amiben egynek kell lennünk, nevezetesen a társadalmi előrehaladás és felemelkedés, az erkölcsi megtisztulás, a jobb emberi életet teremtő összefogás és különösen a béke megteremtésének kérdéseiben."[1] A *protestáns* álláspontot illusztrálandó, emlékeztessünk *Jánossy* Imrének, a debreceni Theológiai Akadémia dékánjának székfoglaló értekezésére: „A

marxisták és a keresztények együttműködésének egyik alapvető feltétele annak világossá tétele, hogy a marxizmus és a kereszténység mint eszmerendszerek – a teljességgel ellentétes kiindulópont miatt – összeegyeztethetetlenek, de a mindkét eszmerendszerben kétségtelenül meghatározó szerepet játszó felelősség az ember javáért és az emberiség jövendőjéért nemcsak lehetségessé, de szükségessé is teszi a marxisták és a keresztények együttműködését a társadalmi gyakorlatban. Ez az együttműködés... a kölcsönös bizalomnak olyan légkörét alakítja ki, amely jó alap az elvi dialógus folytatásában is."[2]

Az *egyházak* a vitától természetesen nemcsak az együttműködés szilárdítását, hanem egyben *saját eszmei* befolyásuk megnövelését is remélik. A marxisták sem rejthetik véka alá: ezt a vitát azért *is* folytatják, hogy előmozdítsák a hívők egy részének *ideológiai* közeledését a marxizmushoz, valamint azért, hogy önmagukat is késztessék olyan kérdések megválaszolására, amelyeket az élet vetett fel, de amelyekre idáig nem reagáltak kielégítő módon.

Amilyen hiba volna tehát a dialógus *homlokterébe* olyan *világnézeti* problémákat állítani, amelyekre a vitázók eleve csakis eszmeileg ellentétes válaszokat adhatnak – például a világ isteni teremtését, az emberiségnek Krisztus általi megváltását vagy a lélek halhatatlanságát illetően –, ugyanolyan tévedés volna azt hinni, hogy a dialógus úgy is elvezethet a gyakorlati együttműködéshez, hogy közben maga a vita semmiben sem befolyásolja a résztvevők *ideológiai*, *erkölcsi* nézeteit. Hogy *hol*, *milyen kérdésekben*, milyen mértékben folytatunk párbeszédet, az messzemenően függ mind az adott helyzettől, mind a résztvevők képzettségétől, hajlandóságától, dialogikus készségétől. Ha azonban nem csak azokhoz akarunk szólni, akik amúgy is a mi oldalunkon állnak – s ugyanez áll az egyházakra is –, akkor az ilyen dialogikus természetű vitákat sem szabad, de nem is lehet elkerülnünk, akkor sem, ha azok kockázattal járnak.

Ezzel elérkeztünk a párbeszéd bennünket leginkább foglalkoztató harmadik síkjához, az *eszmék* szembesítéséhez. Kezdjük magukkal a világnézeti *alapkérdésekkel*, amelyekre ugyan az elméleti dialógus mint olyan közvetlenül nem irányul, de amelyek annak hátteréül szolgálnak.

A *marxizmus* és *ateizmus* viszonyáról a nemzetközi munkásmozgalomban napjainkban is vita folyik. Egyesek szerint a marxizmus éppen azért nevezhető ateizmusnak, mert a *tudományok* (némelyek szerint elsősorban a természettudományok) eredményeinek ama világnézeti általánosítása, amelyre a marxizmus dialektikus materializmusa támaszkodik, kizárja a természetfeletti létezők feltételezését. Mások szerint – éppen ellenkezőleg – abból, hogy a marxizmus mint ideológia reális társadalmi erőnek, hatékony ideológiának tekinti a vallást is, az következik, hogy elméletileg sem lehetséges határt vonni a kétféle ideológia közt; már csak azért sem, mert – úgymond – a vallás is szükségesnek minősítheti a tudás hasznosítását a hit előszobájának „bebútorozására", és a marxizmus sem zárja ki a hit mozzanatát.

Hadd foglaljunk állást e vitával kapcsolatban néhány kérdésben. Ahogyan Lenin is hangsúlyozta: az ateizmus a marxizmus ábécéjéhez tartozik. De a marxizmus természetesen *nem abban az értelemben* ateista, ahogyan a polgári felvilágosodás volt. Világnézetének *központi* mozzanata nem isten tagadása, létének észérvekkel való „cáfolata". A marxizmus világnézetének *kiindulópontja* eleve más, mint az *istenhité:* számára a *természet*, valamint *az empirikus emberi egyének és viszonyaik* jelentik minden tudat, vallás, ideológia, elmélet *kiindulópontjait*, amelyekből az eszmék magyarázhatók. Így tehát nem a természet és az ember szorul magyarázatra, természetfölötti megokolásra – Marx már 1844-ben mintegy elméleti *salto mortalé*nak minősíti azt, ha valaki, aki *létezik*, mégis a természet és az ember *nemlétét* tekinti kiindulópontnak. *Ebben* a sajátos világnézeti és metodológiai értelemben „a-teista" a marxizmus:

kiindulópontja eleve isten nélküli, világszemléletében pedig mind a vallás, mind az ateizmus – a vallás elméleti tagadása – történelmi termék. Ezenkívül ez az ateizmus *nem puszta tagadás*, hanem mindenekelőtt állítás – ahogyan ezt maga Marx fogalmazta meg –, annak állítása, hogy az ember számára a legfőbb lény maga az ember, aki saját történelmének nemcsak szereplője, hanem egyben egyetlen szubjektuma, szerzője is. Más szóval: ez az ateizmus nem más, mint magasabb szintű, forradalmi *elméleti humanizmus*. Erről a *pozitív* alapról – amelynek reális tartalma: *„fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény"[3] – bontakoztatható ki a megfordított világ visszfényének, a vallásnak a kritikája is.

Marx nem elégszik meg Kant módján azzal a megoldással, hogy rámutasson az empirikus lét és a képzelt lét közti ellentmondásra. Ellenkezőleg: éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy képzelményeink ugyanolyan reális társadalmi hatást fejthetnek ki, mint az empirikus létezők, ha valóban hiszünk bennük, sőt, hogy az olyan dolgok *léte*, mint például a pénz, a társadalmi viszonyokban és a belőlük szükségszerűen kinövő társadalmi tudatban van. A marxizmus számára tehát nem a világ, a természet, az ember léte a kérdéses, hanem az, hogy a természet, az érzéki világ létének empirikus ténye ellenére *miért* folyamodnak az emberek *mégis* az emberi lényeg fantasztikus megvalósításához, a *vallásos* hithez.

Ez a kérdés természetesen elsősorban *történeti* választ igényel: magyarázatot a vallás, a vallások kialakulásának, fejlődésének, fennmaradásának és visszaszorulásának, elhalásának társadalmi és tudati okaira nézve. A *vallástörténet*, a vallások kialakulásának és szekularizációjuknak a felderítése nem valamiféle múltba fordulást jelent, hanem azoknak a feltételeknek a tisztázását, amelyek közt a vallások hatékonyak lehetnek és amelyeknek megszűnte, módosulása szerepük módosulását, marginalizálódásukat, térvesztésüket is eredményezheti.

A vallástörténet fontosságának kiemelése persze nem jelenti azt, hogy felesleges volna válaszolni – teszem – *a vallás és a*

tudomány, a vallás és a filozófia, a vallás és a művészet, a vallás és az erkölcs viszonyának elvi problémáira. Azért sem felesleges ez, mert a filozófia, a tudomány kialakulása, fokozatos elhatárolódása a vallástól, előbb gyakorlati, majd elméleti a-teizmusának kibontakozása – a történeti haladás legfontosabb mozzanatai közé tartoznak. Az antropomorf gondolkodás, a hitszerűség természetesen megtalálható a tudomány történeti forrásvidékén, és bábáskodik – gondoljunk csak a hipotézisekre – tudományos elméletek születésénél is. A tudomány sajátos tendenciája a vallással szemben mégis éppen az, hogy a *pusztán hiedelemszerű* kritikáját, meghaladását viszi végbe a meggyőződés, a tudás, az elmélet irányába még akkor is, ha az emberi megismerés és a tudomány fáján mindmáig nőnek „meddő virágok".

Ám ahhoz, hogy a tudományos fejlődés e nagy világnézeti jelentősége nyilvánvalóvá váljék, nem elégséges egyszerűen a szaktudományok eredményeit felvonultatni: sokkal inkább a tudományos eredmények marxista és vallásos ideológiai, *világnézeti interpretációit* kell egymással szembesíteni, dialógusban is, vitában is. S mindjárt hozzátenném: mindig tudatában kell lennünk annak, hogy mivel a vallások az igazság alacsonyabb szintjét látják feltárulni a tudományban, a filozófiában, mint amihez a vallásos hit elvezet, híveik nem fogják okvetlenül magukra nézve kötelezőnek tekinteni a teljes elméleti következetesség vagy a következetes racionalitás ismérveit, és mindig hajlamosak lehetnek hittitokká nyilvánítani olyan kérdéseket, amelyeknek tudományos megválaszolása a vallásos hit alapjait érintené. Az ilyen vitáktól ezért nem várhatunk teljes elméleti győzelmet. Pontosabban, a legtöbbször elérkezünk egy olyan határhoz, ahol már arra kell válaszolni: *miért* folyamodik a hivő a *vallásos* hit érzelem szülte válaszához a tudomány, az értelem, az ész helyett – és itt már ismét társadalmi, történeti, pszichológiai okok feltárása kell hogy következzék.

Tanulságos lesz mégis egy pillantást vetni azokra a tudományos problémákra, amelyekre a vallásos filozófiák az elmúlt évtizedekben hivatkoztak. A negyvenes és az ötvenes években elsődlegesen olyan természettudományos, főként *csillagászati* és *fizikai* kérdések álltak a világnézeti vita előterében, amelyek alapján a világ isteni teremtését, illetve időbeli végességét próbálták valószínűsíteni, például az ún. hőhalál-elmélet vagy a táguló világegyetem hipotézise. A marxisták válaszként főként a fizika megmaradási tételeire hivatkoznak, mint amelyek kizárják a tömeg vagy az energia semmiből való keletkezését. A válasz tudományos helyessége kétségtelen – a vallásos hittel szemben mégsem bizonyul eléggé hatékonynak. Franz *König* bíboros, a Nem-hivők Titkárságának volt elnöke jellemzően fogalmazta meg ezen a ponton álláspontját: *ha egyszer* hiszünk Isten mindenhatóságában, neki képesnek kell lennie arra is, hogy olyan energiamennyiségként teremtse meg a világot, amelyen belül aztán érvényesek a megmaradási tételek. Az pedig, hogy honnan származik az energia összmennyisége, nem válaszolható meg racionálisan, csak hitszerűen. Ironizálhatunk ezen a válaszon. Az azonban ezúttal is nyilvánvaló, hogy voltaképpen nem két tudományos állítás, hanem két, *egymással össze nem mérhető logika* közt kell végső soron választani. Ezt a választást pedig ismét nem szaktudományos – hanem társadalmi, világnézeti, kulturális – tényezők determinálják.

Ez a „kozmikus" szinten folytatott vita az álláspontok kölcsönös kizárására irányult, és az ötvenes években alapjában véve megfelelt egyfajta hidegháborús szituációnak. A hatvanas–hetvenes években viszont a szocializmus és marxizmus létét az egyháznak tudomásul kellett venni, és a marxisták is pontosították felfogásukat a vallás jövőjére vonatkozó prognózis tekintetében. Ekkor a vita – s most már a dialogikus vita is – a kozmosz szintjéről kezdett az *ember világához* közelíteni. Valószínűleg ezzel függ össze az is, hogy – a természettudományi kérdések vitájában is – egyre inkább az élővilág, a *biológia*,

ezen belül pedig a humán biológia, a genetika, az etológia kérdései kerültek előtérbe.

Ami viszont azokat a természettudományos elméleteket illeti, amelyekre a vallásos filozófiák, de olykor az igehirdetés is támaszkodnak, ezek polgári eszmeiségéhez aligha fér kétség, akkor sem, ha belőlük *vallásellenes* következtetések is levonhatók.

Legyen itt elég néhány példa.

A mai vallásos filozófiák nem tagadják Jacques *Monod* nézeteinek azt az interpretációját, amely a genetikai struktúrákat a véletlenszerű genetikai információk tömegéből vezeti le, „*csupán*" kiegészítik azt a régóta ismert érv segítségével: éppen a véletlennek ez az uralma követeli meg egy abszolút és transzcendens szükségszerűség feltételezését. Az ember mint élőlény tehát olyan computernek volna tekintendő, amely végső soron egy isteni programozóra utal.

Hasonlóképpen: ha Konrad *Lorenz* ösztönvilágunk alaptényezőjének az agressziót tartja, ez gyakran inkább csak annak a hangsúlyozását váltja ki a nyugati vallásos ihletésű filozófiákban, hogy rosszra irányuló ösztöneink korlátozására csak akkor lehet képes az emberi akarat, ha a *természetfölöttiből* merít erőt, s többnyire mellőzik annak a pszichoszociális struktúrának a reális vizsgálatát, amely ösztönvilágunk humanizálását ténylegesen fékezi.

Ha a mai *újkonzervativizmus* az emberi egyedek „genetikai invarianciáját", lényegi változatlanságát reklámozza, és *biológiai* egyenlőtlenségük tényéből egyenesen szükségszerű *társadalmi* egyenlőtlenségüket vezeti le – ezt a mai vallásos filozófiák általában nem hagyják többé válasz nélkül. De igen gyakran elégednek meg azzal, hogy az életben megvalósíthatatlannak tekintett egyenlőséget – hagyományos módon – csak a természetfölöttiben tekintsék realizálhatónak.

Mint látható, az említett biológiai elméletek távolról sem valamilyen „tiszta" tudomány szférájában mozognak, hanem igen jelentős burzsoá ideológiai töltést hordoznak. Ugyanakkor azonban két dolog már itt is nyilvánvalóvá lesz. Az, hogy e tudományos elméletek *antihumánus* konzekvenciái ellenében ége-

tően szükség van tudományos és filozófiai kritikájukra, materialisztikus, dialektikus és humanista értelmezésükre. És az, hogy ez a vita számos, az *emberszemlélettel* és az *erkölcs* szférájával összefüggő kérdés megválaszolását is feltételezi.

6

Az *emberfelfogás* kérdései a hatvanas évek közepe óta egyébként is mindinkább a viták középpontjába kerültek. Hadd emlékeztessek itt először számos katolikus szerző álláspontjára, akik szerint napjaink válságjelenségeinek végső oka az, hogy korunkat az ember szolgálata helyett a hatalomra és a nyereségre való törekvés jellemzi, s az, hogy az emberi életet, amely elveszti transzcendens dimenzióit, a racionálisra, az érzékire, az anyagira redukálják, megfosztván azt igazi értelmétől és céljaitól.

Ezek szerint a széles körű szekularizáció, s ezen belül a materializmus és a racionalizmus előretörése volna a felelős a hatalomra és nyereségre való féktelen törekvésért s ezen keresztül az emberi lét értelmének elhomályosulásáért, nem pedig meghatározott társadalmi struktúrák. Megjegyzendő mindjárt, hogy ezt az értelmezést sok ponton *nem* osztják olyan nagynevű katolikus teológusok, mint például Karl *Rahner*, aki szerint a szekularizáció hatása egyenesen üdvös az egyház számára. Magyarországon például *Nyíri* Tamás sem elsősorban a természetfölötti dimenzió szűkülésétől félti az ember „hiteles létének" megvalósítását. Ezt írja a *Vigília*ban: „...az ember, ő maga teljes egészében és valójában a másikra van rendelve, csak akkor egzisztál hitelesen, ha egész mivoltával vonatkozásba kerül azzal a másikkal, aki nem ő, ha felveszi a kapcsolatot önmaga másával. Ha hajlandó önmagán felülemelkedni, önmagából kilépni, önmagát transzcendálni."[4] A vita ezúttal tehát nem a szekularizáció, hanem a „másiktól", a közösségtől való elzárkózás ellen folyik, s ennek leküzdése a transzcendencia nem elhanyagolható eleme is.

Egyaránt szemlélhetjük itt a dialógus mindkét oldalát. *Kapcsolatot* teremt a párbeszéd résztvevői között az, hogy egyaránt *a közösség és a személy viszonya* foglalkoztatja őket – s itt, legalábbis az adott vonatkozásban, viszonylag másodrendű kérdés a személy és istenének kapcsolata. De vitát kelt a partnerek között az, hogy Nyíri a személyiséget úgyszólván zárt egységként fogja fel, amelyből *ki kell lépni* ahhoz, hogy eljussunk a másikhoz, aki „önmaga mása". És ez a személyiség ugyanakkor az ember „végérvényes" rendeltetésének bázisa, szemben a közösségekkel, ahol az ember rendeltetése – legalábbis *közvetlenül – nem valósulhat* meg.

Gyakran teszik a marxizmusnak azt a szemrehányást, hogy az elvont antropologizmus ellen polemizálva keveset tett saját emberfelfogásának kifejtéséért. Van ebben némi igazság. De – amint ezt például az Althusser elméleti antihumanizmusával és Garaudy elvont humanizmusával egyaránt perbe szálló Lucien *Sève* magyarul is megjelent műve, vagy a szovjet I. *Kon*, B. T. *Grigorjan*, a lengyel T. M. *Jaroszewski*, a magyar *Ancsel* Éva vagy *Hermann* István könyvei is mutatják – igenis van lehetőség arra, hogy a marxizmus klasszikus elveinek kifejtése és továbbgondolása révén felmutassuk a dialektikus és történelmi materializmus emberfelfogását. Elégedjünk meg ezúttal néhány, a vita szempontjából fontosabb probléma jelzésével.

A marxizmus természetesen nem állítja, hogy a közösség biztosíthatja a személy „végérvényes rendeltetését". Azért sem, mert elvileg bizonyíthatatlannak és megvalósíthatatlannak tart mindenféle *végérvényességet*, mert minden végben egyszersmind a folytatás, az újrakezdés valamilyen mozzanatát is megpillantja. Azért sem, mert a *különböző* közösségeket nem lehet közös nevezőre hozni, hiszen ezek a személyiség fejlődésének igen eltérő feltételeket biztosítanak. Főként azonban azért vitázik a fenti megfogalmazással, mert a konkrét személyt eleve *társadalmi-történeti lénynek* tekinti. Emlékeztethetünk arra, hogy az az „énesség", az az önzés és elkülönülés, amellyel Nyíri Tamás vitázik, maga is olyan személyiségjegy, amely nem öröktől adott vonása az egyed létének, hanem lényegében véve *újkori* termék,

a polgárosodás terméke, sőt vívmánya, amelyet ebben a formában sem az ókori, sem a középkori kereszténység nem ismert. A marxizmus pozitívumnak tekinti azt, hogy az egyed individuummá fejlődött, hiszen ennek feltétele a természetadta viszonyok bomlása, a természeti korlátok visszaszorulása volt. Ez az egyén új kulturális értékek hordozójává is lett, amint erről például az egész újkori tudományos és művészeti fejlődés tanúskodik – Galileitől Einsteinig és Leonardótól Tolsztojig. A személyiség e gazdagodása maga is a történelmi fejlődés egyik fő mutatója.

Annak oka azonban, hogy végül is ez a gazdagság a társadalmak meghatározott rétegeire, osztályaira *korlátozódik*, hogy glóbuszunk nagy részén az anyagi és kulturális szegénység talaján a személyiség fejlődése is hátramaradott, hogy ez a gazdagság ott is, ahol felhalmozódott, eldologiasodott és elidegenedett formákban néz vissza az egyes emberre, hogy tehát a gazdagság nem összekötő kapocs ember és ember közt, hanem korláttá válik köztük, az mindenekelőtt az osztálytársadalmak (közelebbről a kapitalizmus) szerkezetével, nem pedig pszichikus vagy erkölcsi diszpozíciókkal magyarázható. „...ha a korlátolt polgári formát lehántjuk – írja Marx –, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők – mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői – feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása...?"[5]

Az előttünk álló feladat távolról sem az, hogy a személyes és az önuralmat is magába foglaló emberi gazdagodásnak e folyamatát „a" közösség nevében korlátozzuk, ellenkezőleg: az, hogy leromboljuk ama reális társadalmi akadályokat, amelyeket a polgári viszonyok e szociális igények *tényleges gazdagodása* elé emeltek. Megőrizni, fokozni a Marx által hangsúlyozott „egyetemes tárgyiasulást", de megakadályozni azt, hogy az objektivációk idegen erőkként nehezedjenek az egyénre, megőrizni az „emberi benső kimunkálását", de megakadályozni,

hogy ez a belső gazdagság – éppen a másoknak való átadhatatlansága folytán – egyben „teljes kiürüléshez" vezessen, sőt megvédeni még az „*öncélt*" is attól, hogy mint „egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása"[6] jelenjen meg – e feladatok rajzolódnak ki a kommunista személyiség kifejlesztése lehetőségeinek vizsgálatakor.

Egyetemesség a tárgyiasulásban, a bensőség kimunkálása, tevékenységünk öncélúságának kiküzdése – milyen távol állnak ezek a vonások attól, amivel oly gyakran vádolják a marxizmust: hogy feláldozza az egyént a közösség, a magasabb rendű életörömöt az aszkézis, minden öncélúságot a társadalmi termelés mint abszolút cél oltárán...

A munkamegosztás adott fokán természetesen aligha beszélhetünk a képességek, szükségletek cseréjének *egyetemességéről*, nemritkán találkozunk a *bensőség* részleges, de tényleges kiürülésével. Régi hibák is kísértenek még: korlátozott fejlődési lehetőséget biztosító, adott helyzetünket feledve egyesek még mindig úgy viselkednek, mintha a felső határ csak a csillagos égbolt volna, életünk bonyolultsága ellenére a haladást sokan egyenlőtlenségtől és ellentmondástól mentesnek, egyirányúnak, feltétlennek képzelik. S ha a vallás – ahogy *Gollwitzer* mondja – kibékülés az ember határaival, erre nem válasz az, ha figyelmen kívül hagyunk *mindennemű emberi határoltságot*, például azt, amely abból következik, hogy az emberi egyén társadalmi lényként is élőlény, természeti lény marad, akinek a léte egyszeri és megismételhetetlen. De ez megint nem jelenti azt, mintha meg kellene elégednünk az éppen-adott emberrel, az éppen-adott viszonyokkal. Azt viszont igenis jelenti, hogy nagy figyelmet kell szentelni a konkrét viszonyok és a konkrét emberek megismerésének – önmagunk megismerésének is –, hogy az e viszonyok szabta *reális lehetőségekből* kiindulva kell meghatározni a jövő felé való továbblépés tartalmát és feltételeit.

Tagadjuk, hogy az emberi élet értelme és célja magán *az emberi életen túl* volna megfogalmazandó. Az ezzel kapcsolatos illúziókat sokan magasztosaknak érzik, de ez kevéssé segít abban, hogy saját felelősségünk teljes komolyságát minden egyes

ember *földi életének értelmessé tétele* tekintetében valamennyien felismerjük és elismerjük. Éppen ezért az élet transzcendens értelmének elutasítása arra kötelez, hogy a tartalmasan leélt élet reális feltételeinek biztosítása érdekében feszítsük meg erőinket.

Az emberi értékek azonban akkor lesznek igazán segítségünkre ennek a cselekvésnek az orientációjában, ha *reális* talajon vizsgáljuk meg érvényesülésük feltételeit, ha tehát ily módon védjük őket mind a puszta kívánság szülte utópisztikus relativizmustól, mind pedig a múlt holtsúlyával rögzített konzervatív értékfetisizmustól. Élvezet és aktivitás, fogyasztás és termelés szükséges egyensúlya nem valósulhatott még meg nálunk, és az emberek arculatán is találkozunk hol hedonisztikus, hol aszketikus-puritán vonásokkal. *Megbékülni* nem lehet velük, de *megérteni* ezt a helyzetet – kötelességünk. Hogy is ne válna az emberek egy csoportjánál bizonyos értelemben még öncéllá az *élvezet* egy olyan történelmi múlt után, amikor a nép milliói voltak megfosztva alapvető szükségleteik kielégítésének feltételeitől? És hogyan is volna teljesen kiküszöbölhető az *aszkézis*, a gyanakvás a jólét minden növekedésével, az egyén minden önérvényesítési kísérletével szemben egy olyan társadalomban, amely saját gazdaságát csak komoly – olykor szélsőséges, sőt néha szükségtelen – önkorlátozással fejleszthette ki? S amely – ne feledjük – ma is elsőrendű feladatának kell tartsa az önfegyelmet, az életvitel racionalizálását.

Mindez persze szélsőséges tendenciákat tarthat fenn és eredményezhet a tudatban. De nem tekinthetjük-e történelmileg is kiemelkedő értéknek azt, hogy immár csaknem negyedszázada nagyjából és egészéből sikerül elkerülni, hogy e rossz szélsőségek valamelyike *dominálóvá* váljék, vagy hogy – jóllehet ma is kísért életünkben egyfelől a Pató Pálok, másfelől a Hübele Balázsok szelleme – valamiképpen mégis tudatos *küzdelem* folyik ellenük? Nem jellemző és nem fontos tény-e, hogy – felismerve a társadalmi fejlődés egyenlőtlenségeit – néhány év óta a társadalmi-gazdasági *egyensúly*, tehát egy harmonikus fejlődés feltételeinek biztosítását tekintjük fő feladatunknak?

Igaz: olykor szembekerül nálunk az egyén vélt vagy valóságos érdeke a különböző közösségek érdekével, és az ellentét nem is mindig áthidalható. De közben mégiscsak olyan eleven szerkezetek, gazdasági és politikai mechanizmusok kikísérletezésén dolgozunk, amelyek – hadd használjuk most *Nyíri* Tamás idézett szavait – azt mozdítják elő, hogy a személy „egész mivoltával vonatkozásba kerüljön azzal a másikkal" –, a különböző szintű közösségekkel.

A vallásos embert csakúgy, mint a marxistát igenis foglalkoztatják a mindennapokban az emberfelfogás e kérdései. A világnézeti vitának ezt a fonalat kell felvennie és az adott körülmények tekintetbevételével tovább gombolyítania. Sőt: látnunk kell, hogy e problémák – többnyire az *erkölcs* kérdéseivel párosulva – a maguk módján a hivők *teoretikusai* számára sem közömbösek.

Annál is inkább így van ez, mert a párbeszéd lehetőségei talán itt a legintenzívebbek. Ha a marxizmus a maga erkölcsi felfogását nem redukálhatja is azoknak az elemi normáknak a tételezésére, amelyekkel a tízparancsolatban vagy a hegyi beszédben is találkozunk, – mégis úgy fogja fel azokat, mint amelyek az együttélés elemi követelményeiből születtek, még ha az osztálytársadalmakban végső soron azon az áron érvényesülhettek is, hogy megszegték őket. Ezek az ősrégi követelmények – a „ne ölj", a „ne lopj", a „ne hazudj" imperativusza – nem a zsidó-keresztény kultúra monopóliumai, megtaláljuk másukat Indiában, Kínában, az iszlám országokban éppúgy, mint a régi Hellaszban: az egész emberi civilizáció örökségét képviselik, s mint ilyenek – forrásaik ellentétes világnézeti meghatározottsága esetén is – különösen fontos szerepet játszanak napjaink párbeszédében.

A *lényeges* különbség ott található meg, hogy a marxista mindenekelőtt az erkölcs érvényesülésének objektív *feltételei* iránt érdeklődik, azok megvalósulását mozdítandó elő, miközben persze tudja, hogy saját cselekvése, erkölcse is e feltételek megvalósulásának nélkülözhetetlen tényezője. Ha a hivő komolyan veszi saját erkölcsét, maga sem állíthatja komolyan, hogy

az erkölcsi fejlődés szempontjából közömbösek a mindenkori társadalmi adottságok. Az egyszerű hivő álláspontjától azonban sokban eltér az, ahogyan az egyházak teoretikusai ebben a fontos kérdésben állást foglalnak. A katolikus egyház – amint ezt pl. II. János Pál első enciklikája hangsúlyozta – a társadalmi megújulás fő feltételét az emberek *erkölcsi megújulásában* jelöli meg, s abban, hogy biztosítsuk az etikának a technikával szembeni prioritását, a személynek a dolgokkal szembeni primátusát, a szellemnek az anyaggal szembeni felsőbbrendűségét.[7]

Természetesen nem tagadjuk a tudati, erkölcsi tényező, a szubjektivitás hatalmas és növekvő jelentőségét a társadalmi folyamatban. Mégis: amellett kívánunk érvelni, hogy a két tényező *kölcsönhatásában* a személyiség fejlődése, a *tömeges* tudati fejlődés szempontjából történelmileg döntő oldal a magasabb típusú társadalmi-termelési viszonyok kiküzdése, megvalósítása és állandó továbbfejlesztése a tömeges társadalmi tevékenység révén. Nyilvánvaló, hogy e ponton – az erkölcs szerepének megítélésénél – olyan világnézeti ellentétbe ütközünk, amelyet a dialógus nem képes feloldani.

Azonos volna ez az erkölcs szerepének ignorálásával, bagatellizálásával? Ellenkezőleg: az erkölcs szerepét éppen azok csökkentik – akaratuk ellenére is –, akik tiltakoznak az erkölcsnek bármiféle objektív társadalmi szükséglettel, érdekkel való kapcsolata ellen, akik ezért puszta *Sollen*ként, követelményként szembesítik normáikat a valósággal. Hivatkozhatnánk arra, hogy a keresztény erkölcsnek ilyetén hirdetése kétezer év alatt sem űzte ki az önzést, a bűnözést, a véres háborúkat, a másik ember elnyomását a világból. Nem tesszük. Egyrészt azért, mert a keresztény erkölcsi tanítást ezzel együtt sem tekintjük értéktelennek, sem hatástalannak – saját történelmi létfeltételei közt ez az etika szükségszerűen igen fontos szabályozó szerepet töltött és tölt is be. És azért sem, mert érvényesülésének fő korlátját az osztálytársadalom általános feltételeiben látjuk.

Manapság azonban éppen az a fő kérdés, mennyire ismerik fel a hivők, hogy az általuk nagyra becsült erkölcsi értékek tényleges érvényesítéséhez igenis meg kell haladni azokat a társadal-

mi feltételeket, amelyek végső soron megakadályozták erkölcsi elvárásaik realizálódását. Mint láttuk, ez korántsem jelent lemondást a szubjektivitás érvényesítéséről, nem jelenti az erkölcsi elkötelezettség csökkentését, pusztán azt jelenti, hogy magát az erkölcsi döntést éppen ama reális társadalmi viszonyok, lehetőségek, alternatívák tudatosítása talaján emeljük magasabb szintre, amelyek végső soron az erkölcs mozgásterét is megszabják.

Ezen a bázison merül fel a közös társadalmi cselekvés erkölcsi értékelésének számos konkrétabb kérdése is, amelyek a dialogikus vitában nyilvánvalóan fontos szerepet játszhatnak.

A *béke* például olyan érték, amelynek védelmét a vallási erkölcs nálunk általában létfontosságúnak ismeri el, és ezen a ponton – túlzás nélkül mondható – világtörténelmi jelentőségű alapja jött létre hivők és nem-hivők közös fellépésének. Igen sokan látják azt, hogy e téren különösen nem elégséges *általában* követelni a béke fennmaradását, hogy ennél sokkal konkrétabban kell megfogalmazni a feladatokat a fegyverkezés korlátozása, a helyi konfliktusok lokalizálása és megoldása érdekében. Mindez kifejezésre juthat a vallások erkölcsi orientációjában is, és minden becsületes embernek érdeke fűződik ahhoz, hogy még jobban kifejezésre jusson: a súlyosan fenyegető veszéllyel szemben senki sem lehet közömbös.

Tudjuk azonban, hogy a vallásosság nem *csak* ilyen konzekvenciákhoz vezethet el. A mélyen vallásos baptista Carter a szocialista országok ellenében megkísérelhette, hogy az emberi jogok követelésének hidegháborús kampányát, Reagan pedig, hogy a terrorizmus vádját a vallásra való hivatkozással is legalizálja. A német katolikus püspökök többsége az erőpolitikát reklámozó Franz Josef Strausst ajánlotta a nyugatnémet választásokon a hivők figyelmébe. Ismét csak arról van szó, hogy ha valaki *pusztán* eszmei indítékok alapján ítél, ha a békét veszélyeztető reális gazdasági, politikai, katonai érdekeket nem elemzi, bekövetkezhet az is, hogy akarva akaratlanul olyanokkal szolidarizál, akik nem az enyhülés helyreállítása, hanem a hidegháború felé egyengetik az utat. A dialógus éppen arra való, hogy

a békegondolat ilyen értelmezései elől lehetőleg elzárja az utat, megalapozván ezúton is egy hatékonyabb közös fellépés lehetőségét.

A társadalmi *igazságosság* követelményét úgyszólván minden vallás a magáénak vallja. Sokan vannak olyanok is, akik a szocializmussal már azon az alapon szolidarizálnak – lásd például a *szolgáló egyház teológiáját* a magyar protestantizmusban –, hogy ez igazságosabb társadalmi rend, mint a kapitalizmusé. Eszünkbe sem juthat kételkedni a szocialista keresztények őszinteségében, noha persze elutasítják a marxizmus világnézetét. De közben természetesen tudnunk kell, hogy a marxizmus nem áll meg az igazságosság *elvont* koncepcióinál. Hiszen ez az elv különböző, olykor ellentétes értelmezéseket tesz lehetővé. A tomizmusban például korábban *szembeállították* az igazságosságot a társadalmi *egyenlőséggel:* valakivel akkor vagyunk igazságosak, ha azt nyújtjuk neki – *suum cuique* –, ami neki természetes adottságai szerint jár. Más keresztény tendenciák viszont – például egyes szabadegyházakban – az igazságosság nevében *egyenlő elosztást* igényelnének. A két tendenciában közös az, hogy a munkateljesítményt, mint az elosztás alapját, figyelmen kívül hagyják. Nos, jóllehet a munka szerinti elosztás szükségképpen egyenlő mértékkel mér egyenlőtlen képességű embereket, és ez bizonyosan „igazságtalanság", történelmileg éppen ez jelenti az elvont igazságosság-koncepció meghaladását, egy magasabb rendű igazságosság megvalósulásának mozzanatát – szemben egyfelől a kizsákmányolással, az „igazságosan" funkcionáló magántulajdon és az „igazságos" munkabér együttesével, másfelől az elvont egyenlősdivel is.

Hadd térjünk itt egy pillanatra vissza az *aszkézis* problémájához. Az önfegyelem, az áldozatkészség kvalitásai viszonyaink közt fontos, konstruktív szerepet töltenek be. Kell-e mondani, hogy napjainkban, nyersanyag- és energiaszűke által is szorongatva, szubjektív erőforrásaink, szellemi és fizikai kapacitásunk jobb kiaknázására törekedve mennyire megnövekszik e tulajdonságok jelentősége? De ez az önkéntes fegyelem, ez az áldozatkészség soha *nem* válhat *öncélúvá*, nem jelenthet lemondást

az élet szépségéről, öröméről, nem jelentheti általában sem a test, sem a társadalom materiális tényezőinek lebecsülését, egyfajta idealista követelményetika érvényesülését. A fegyelem, az áldozat mindig eszköz és soha nem cél; a cél az ember fejlődő anyagi és kulturális szükségleteinek mind szélesebb körű kielégítése, személyiségének kibontakozása marad.

*

A világnézeti vita és a dialógus külső és belső feltételei – láttuk – a korábbiaknál jóval bonyolultabbakká váltak. Ez azonban egymagában nem dönti el sorsukat: a párbeszéd és a vita *szándéka* ebben a helyzetben nagy súllyal esik a mérleg serpenyőjébe. Ilyen körülmények közt elmondható, hogy a párbeszéd objektíve még *időszerűbb*, mint korábban volt. Ugyanakkor nemzeti fejlődésünk súlyos harcok árán megszerzett, megszenvedett eredményének tekinthető, hogy folytatására, elvi alapon történő kiszélesítésére kölcsönösen, mindkét oldalon megvan a *hajlandóság* is. A dialógus objektív és szubjektív feltételeiért persze nap mint nap harcot kell vívni, de nyugodtan mondható: e harc jó kimenetelének reális lehetőségei mindkét oldalon adottak. Erre utalt Kádár János is, amikor az MSZMP XII. kongresszusán hangsúlyozta: „Az egyházak vezetői éppen a közelmúltban állapították meg, hogy az állam és az egyházak kapcsolata az utóbbi években tovább fejlődött, és ma már nem egyszerűen rendezett viszonyról van szó, hanem a nép javára végzett közös munkáról."[8]

Ez a közös munka természetesen *nem mentes gyakorlati és eszmei nézeteltérésektől.* A fontos mégis az, hogy országunkban a párbeszéd résztvevői *nem* a közélet feladataitól való elzárkózás és az eszmei konfrontáció párosításának politikáját, hanem az *együttműködés* és az *eszmei vita* alternatíváját választották, amivel – nemzetközi figyelmet keltő módon – egy *új típusú* kapcsolat reális lehetőségére hívták fel a figyelmet. Valamennyiünk közös felelőssége, hogy segítsünk ezt a lehetőséget az élet különböző szintjein megvalósítani. Éppen a nehézségek közt

ismerszik meg a szándék őszintesége, válhat hitelesebbé ez az egyetértést is, vitát is vállaló konstruktív kapcsolat és szövetség a különböző világnézetű emberek közt.

JEGYZETEK

[1] Új Ember, 1975. márc. 23.

[2] *Jánossy Imre:* A marxisták és a keresztyének együttműködésének néhány fontos hazai dokumentuma. Confessio, 1981. 1. sz. 93–100. old.

[3] *Marx:* A hegeli jogfilozófia kritikájához. MEM 1. köt. 385. old.

[4] *Nyíri Tamás:* Személy és közösség. Vigilia, 1979. 8. sz. 510–521. old.

[5] *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. 367. old.

[6] Lásd uo.

[7] Vö. Redemptor hominis. II. János Pál pápa enciklikája. Il Popolo, 1979. márc. 16.

[8] A Magyar Szocialista Munkáspárt XII. kongresszusa. Budapest 1980. 87. old.

A tanulmányok első megjelenési helye

Marx és a társadalomelmélet mai kérdőjelei. Rövidített változatban megjelent: Társadalmi Szemle, 1982. 3. sz.

Lenin – a forradalom lehetősége és valósága. Társadalmi Szemle, 1980. 4. sz. 50–61. old.

Hétköznapok és csodák. Gondolatok a modern polgári tudat szerkezetéről. Világosság, 1978. 4. sz. 201–206. old. Németül, angolul és oroszul megjelent a „Béke és Szocializmus" Nemzetközi Kiadójának kiadásában. Prága 1978.

Másként járnak-e az órák? A kulturális struktúrák összehasonlíthatóságának kérdéséről. Világosság, 1981. 11. sz. 665–673. old.

Gondolatok a Bibliáról. Először ebben a kötetben jelenik meg.

Az óizraeli vallás történelmi típusáról. Világosság, 1978. 12. sz. Melléklet. 3–20. old.

Vallási motiváció – vallási típus. Max Weber vallásszociológiai tanulmányairól. A Max Weber „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme" címmel közreadott tanulmányait tartalmazó kötet utószavaként jelent meg (Gondolat 1982. 537–585. old.)

Világvallásokról – hangsúlyozott többes számban. Glasenapp és az összehasonlító vallástörténet. Helmuth von Glasenapp „Az öt világvallás" című műve utószavaként jelent meg. (Gondolat 1975., 1978., 1981. 455–479. old.)

Marxisták és hívők – negyed évszázad változásainak tükrében. Társadalmi Szemle, 1982. 3. sz. 57–68. old.

Szövetség, világnézeti vita, dialógus. Világosság, 1981. 4. sz. 257–264. old.

Tartalom

MARX ÉS A TÁRSADALOMELMÉLET MAI KÉRDŐJELEI 5

LENIN – A FORRADALOM LEHETŐSÉGE ÉS VALÓSÁGA 46

HÉTKÖZNAPOK ÉS CSODÁK. Gondolatok a modern polgári tudat szerkezetéről 70

MÁSKÉNT JÁRNAK-E AZ ÓRÁK? A kulturális struktúrák összehasonlíthatóságának kérdéséről 86

GONDOLATOK A BIBLIÁRÓL 107

AZ ÓIZRAELI VALLÁS TÖRTÉNELMI TÍPUSÁRÓL 164

VALLÁSOS MOTIVÁCIÓ – VALLÁSI TÍPUS. Max Weber vallásszociológiai tanulmányairól 207

VILÁGVALLÁSOKRÓL – HANGSÚLYOZOTT TÖBBES SZÁMBAN. Glasenapp és az összehasonlító vallástörténet 248

MARXISTÁK ÉS HIVŐK – NEGYED ÉVSZÁZAD VÁLTOZÁSAINAK TÜKRÉBEN 275

SZÖVETSÉG, VILÁGNÉZETI VITA, DIALÓGUS 298

A KIADÁSÉRT FELEL A KOSSUTH KÖNYVKIADÓ IGAZGATÓJA

83/1527 FRANKLIN NYOMDA, BUDAPEST
FELELŐS VEZETŐ MÁTYÁS MIKLÓS IGAZGATÓ

A KÖTETET KENDE LÁSZLÓ SZERKESZTETTE
A BORÍTÓ SZÁNTÓ TIBOR MUNKÁJA
MŰSZAKI VEZETŐ BERECZKI GÁBOR
MŰSZAKI SZERKESZTŐ GYUSKA GYÖRGYI
TERJEDELME 16,6 (A/5) ív

37,– Ft

- Marx és a társadalomelmélet mai kérdőjelei
- Lenin – a forradalom lehetősége és valósága
- Hétköznapok és csodák
- Másként járnak-e az órák?
- Gondolatok a Bibliáról
- Az óizraeli vallás történelmi típusáról
- Vallási motiváció – vallási típus
- Világvallásokról – hangsúlyozott többes számban
- Marxisták és hivők negyed évszázad változásainak tükrében
- Szövetség, világnézeti vita, dialógus